

# **Utopien der Gegenwart**

Zwischen Tradition, Individualisierung und Virtualität

Abhandlung  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät  
der  
Universität Zürich

Vorgelegt von

Peter R. Werder

Von Boswil/AG

Angenommen im Herbstsemester 2007 auf Antrag von  
Herrn Prof. Dr. Georg Kohler und  
Herrn Prof. Dr. Michael Hampe

Zürich, 2007



## **Utopien der Gegenwart**

Zwischen Tradition, Individualisierung und Virtualität

## Inhaltsübersicht

1	Einleitung .....	9
2	Utopie: Entstehungs- und Begriffsgeschichte .....	15
3	Utopie: Die Ideengeschichte .....	23
4	Von der Utopie zur Dystopie .....	69
5	Abgrenzung: Das Schlaraffenland .....	88
6	Von der Utopie zum utopischen Denken .....	104
7	Ist die Utopie tot? .....	126
8	Utopien der Gegenwart .....	154
9	Ausblick .....	194
10	Anhang .....	198
11	Literatur .....	209
12	Lebenslauf Peter R. Werder .....	218

# Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung .....	9
1.1	Utopie der Gegenwart .....	9
1.2	Zur vorliegenden Arbeit .....	12
2	Utopie: Entstehungs- und Begriffsgeschichte .....	15
2.1	Zum Begriff .....	15
2.1.1	Entstehung und Bedeutung .....	15
2.1.2	Entwicklung und Abwandlungen des Begriffes .....	18
2.2	Systematisierung der Utopieentwürfe .....	20
3	Utopie: Die Ideengeschichte .....	23
3.1	Das 16. und 17. Jahrhundert .....	23
3.1.1	Morus, Utopia .....	23
3.1.2	Eberlin, Wolfaria .....	26
3.1.3	Rabelais, Abtei Thelema .....	27
3.1.4	Doni, Mondo Savio .....	27
3.1.5	Stiblin, Commentariolus .....	28
3.1.6	Montaigne, Menschenfresser und Wagen .....	29
3.1.7	Campanella, Sonnenstaat .....	30
3.1.8	Andreae, Christianopolis .....	32
3.1.9	Bacon, Neu Atlantis .....	33
3.1.10	Wilkins, Entdeckung der neuen Welt .....	35
3.1.11	Godwin, Der Mann im Mond .....	36
3.1.12	Winstantley, Das Gesetz der Freiheit .....	37
3.1.13	Harrington, Oceana .....	39
3.1.14	Cyrano de Bergerac, L'autre Monde .....	39
3.1.15	Veiras, L'Histoire des Sévarambes .....	40
3.1.16	Fénélons, Télémaque .....	41
3.2	Aufklärung und französische Revolution .....	41
3.2.1	Einleitung .....	41
3.2.2	Diderot, Nachtrag zu Bougainvilles Reise .....	42
3.2.3	Mercier, L'An 2440 .....	43
3.2.4	von Meyern, Dya-Na-Sore oder Die Wanderer .....	45
3.2.5	Saint-Simon .....	47
3.2.6	Owen, New Harmony .....	49
3.2.7	Fourier, La Phalange .....	51
3.2.8	Exkurs: Sozialutopie-Romantik auf der Bühne .....	52
3.2.9	Cabet, Reise nach Ikarien .....	54
3.2.10	Déjacque, Humanisphäre .....	56
3.2.11	Edgar Allan Poe .....	58
3.2.12	Exkurs: Utopia lebt .....	59
3.2.13	Jules Verne .....	60
3.2.14	H.G. Wells .....	62
3.3	Utopien des 20. Jahrhunderts .....	64
4	Von der Utopie zur Dystopie .....	69
4.1	Einleitung .....	69
4.2	Dystopien des 19. Jahrhunderts .....	70
4.3	Dystopien des 20. Jahrhunderts .....	72
4.3.1	Einleitung .....	72
4.3.2	Wir, Samjatin .....	74
4.3.3	Aldous Huxley, Brave New World .....	76
4.3.4	George Orwell, 1984 .....	77
4.3.5	Dystopien und Utopien um den Nationalsozialismus .....	81
4.3.6	Dystopien der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts .....	84
4.4	Exkurs: Worst Case Szenario und Prognose als neue Dystopie oder Utopie? .....	86
5	Abgrenzung: Das Schlaraffenland .....	88
5.1	Begriffsgeschichte .....	88
5.2	Elemente und Unterschiede zur Utopie .....	90
5.3	Entwicklung ab 17. Jahrhundert .....	97
5.4	Schlaraffenland im Kapitalismus .....	99
5.5	Disney: Utopie oder Schlaraffenland? .....	100
6	Von der Utopie zum utopischen Denken .....	104
6.1	Einführung .....	104
6.2	Marx .....	109

6.3	Ernst Bloch führt die Theorie der Utopie nach Marx fort.....	111
6.3.1	Dynamik .....	113
6.3.1.1	Hoffnung.....	113
6.3.1.2	Nicht und Nichts .....	114
6.3.2	Rahmen.....	116
6.3.2.1	Zwei Ebenen .....	116
6.3.2.2	Die Kategorien der Möglichkeit.....	116
6.3.3	Schritt in die Praxis .....	117
6.4	Georg Lukács und die Begriffsauffassung .....	118
6.5	Herbert Marcuse und das Ende der Utopie.....	120
6.5.1	Das Ende der Utopie.....	121
6.5.2	Diskussion .....	122
7	Ist die Utopie tot? .....	126
7.1	Die Utopie oder die Utopien?.....	126
7.2	Der Tod der "Utopie als Idee" .....	130
7.3	Neue Vorzeichen für die Utopie.....	135
7.4	Popper und seine Kritik an der Utopie .....	138
7.4.1	Einführung .....	138
7.4.2	Einordnung, Kritik .....	140
7.5	Feministische Utopien.....	143
8	Utopien der Gegenwart.....	154
8.1	Einleitung .....	154
8.2	P.M.'s bolo' bolo.....	155
8.2.1	Einleitung.....	155
8.2.2	bolo'bolo beginnt mit der Analyse des Jetzt.....	156
8.2.3	Übergang zum Projekt .....	157
8.2.4	Die ibus in den bolos .....	158
8.2.5	Diskussion .....	160
8.3	Die Utopie des Nichtkapitalismus und des Nichtkommerziellen .....	162
8.3.1	Kritik und Romantik als Marke .....	162
8.3.2	Vermeidung von Hunger und Durst als Herausforderung.....	165
8.4	Cyberspace als kommerzieller Nicht-Ort .....	168
8.5	Der Cyberspace als Utopie des 21. Jahrhunderts?.....	170
8.5.1	Räumlichkeit Cyberspace .....	171
8.5.2	Utopische Antizipation .....	172
8.5.3	Second Life eine "virtuelle" Sozialutopie? .....	175
8.5.4	Kurzexkurs 1: Realität und Virtualität konvergieren .....	178
8.5.5	Kurzexkurs 2: Hypertext als Utopie .....	178
8.5.6	Kurzexkurs 3: Cyberspace, Sprache und Kommunikation .....	179
8.5.7	Kurzexkurs 4: Der Cyberspace als vierter Ort? .....	180
8.5.8	Fazit.....	180
8.6	LARP als Katharsis-Utopie? .....	181
8.7	Architektonisch-Städtebauliche Ansätze und die Probleme der Metropolen.....	183
8.8	Neotopia: Probleme nicht lösen, sondern gleichmässig verteilen.....	189
8.9	Matrix et al: Utopische Science Fiction?.....	191
9	Ausblick.....	194
10	Anhang .....	198
11	Literatur .....	209
12	Lebenslauf Peter R. Werder.....	218

Voglio un mondo comico  
un cielo comodo  
voglio svegliarmi quando voglio  
da tutti i miei sogni  
voglio riuscire a non crescere  
voglio il tempo libero  
si ma libero proprio ogni attimo  
e alzare il minimo  
voglio restare sempre sveglio  
con tutti i miei sogni  
un mondo facile  
voglio che ogni attimo  
sia sempre meglio di quello passato  
io voglio un mondo all'altezza dei sogni che ho  
*aus: Voglio Volere, von Luciano Ligabue*

Woran erkenn ich den besten Staat?  
Woran du die beste Frau kennst!  
Daran, mein Freund, dass man von beiden nicht spricht.  
*Friedrich Schiller*

Das Zukünftige ist immer utopisch.  
*Friedrich Dürrenmatt*





# 1 Einleitung

## 1.1 *Utopie der Gegenwart*

Des einen Utopie, des andern Dystopie – des einen Freud, des andern Leid. Hätte Thomas Morus zu Beginn des 21. Jahrhunderts ein Werk vorgelegt, das aufzeigen sollte, wie die ideale Lebens- und Staatsform auszusehen hätte, dann wäre wohl kaum ein Utopia entstanden, wie es sich zu Beginn des 16.

Jahrhunderts präsentiert hat. Ganz abgesehen davon, wie die Problemstellungen damals aussahen: Unabhängig davon, dass viele Probleme gelöst wurden und neue, völlig andere hinzugekommen sind, haben sich in den 500 Jahren seit der Publikation von "Utopia" die Prämissen verändert, wie Probleme überhaupt – ganz grundsätzlich – gelöst werden sollen. Menschenrechte,

Meinungsäußerungsfreiheit oder die absolute weltweite Real-Time-

Informationstransparenz verändern eben nicht nur die Probleme, sondern auch die Lösungsansätze. Wenn es zur Zeit Morus' selbstverständlich war, dass Utopia in erster Linie etwas für Männer zu sein hat, ist heute immerhin ein gewisses Bewusstsein auszumachen, dass Utopien von Männern auch Utopien für Frauen sind – und oft Dystopien für Frauen. Kurz: Morus hat mit der Mutter der Gattungsgeschichte der Utopie ein Werk verfasst, das den Beginn einer langen Reise markiert – einen Beginn, der genauestens im historischen Kontext zu lesen ist.

Aus Morus' Werk ist die Tradition der Utopieschreibung entstanden. Die Zeit bis ins 19. Jahrhundert kann im Schatten oder auch im Wirkungskreis von "Utopia" gelesen werden, egal, ob sich Autoren nun bewusst für oder bewusst gegen gewisse Regeln entscheiden, ob sie sich von der "Urform" entfernen oder neue Texte im gleichen Stil verfassen. Erst mit den ersten kritischen Texten – bedingt durch die Aufklärung und den oft fast uneingeschränkten Glauben an die Industrialisierung – hat die literarische Gattung (denn zu dem ist die Utopie auch geworden) eine neue Form erhalten, diejenige der Gegen-Utopie, der Anti-Utopie, der Schwarzen Utopie oder eben der Dystopie. Vorher sind zahlreiche Autoren beim Verwirklichen ihrer Sozialutopie gescheitert, zudem haben Architekten, Könige und Städtebauer ebenfalls mehr oder weniger erfolglos versucht, die Perfektion in Gesellschaft und Staat mit Planen und Bauen zu verwirklichen. Das 19. Jahrhundert glänzt durch einen Erzählreichtum, das unterhaltende Element hat die Utopie einerseits bereichert, andererseits in ihrer Bedeutung auch hinterfragt. Das 19. Jahrhundert endet mit viel utopischem Gedankengut, ersten Dystopien und den klaren Anzeichen einer Heterogenisierung, was das definitive Aufbrechen der Tradition bedeutete.

Viele Publikationen über Utopien versuchen sich in Definitionen, und wohl einige mehr umgehen die Frage mehr oder weniger elegant. So wird das Adjektiv "utopisch" oft auch in wissenschaftlichen Publikationen automatisch mit "unrealistisch" gleichgesetzt. Dass "utopisch" aber auch etwas Erstrebenswertes,

Ideales, vielleicht auch etwas Nicht-Existierendes und Anzustrebendes sein könnte, wird oft ausser Acht gelassen. Den Begriff der "Utopie" festzumachen, ist ein Vorgang der Axiomatisierung: Im Kapitel 2.1.1 der vorliegenden Arbeit wird der Ansatz von Saage übernommen, grob vier Kriterien einer Utopie auszumachen und die Texte jeweils an diesen Kriterien zu messen und sie somit als Utopie einzustufen oder nicht. Die Gefahr der Tautologie ist dabei gross. Allerdings kann mit gesundem Menschenverstand mit Fokus auf das Telos jeweiliger Werke oft einfach abgeschätzt werden, ob eine Utopie wirklich eine Utopie ist – oder einfach ein Reiseroman zur Unterhaltung, eine ironische Geschichte oder ein Science Fiction Werk.

Zwei Weltkriege haben das 20. Jahrhundert geprägt und die Utopiegeschichte beinahe durch eine Dystopieschreibung abgelöst. Berühmt sind nun nicht mehr Utopien, sondern "Wir", "Brave new World" und "1984". Die Tradition wurde aber durch drei weitere, noch viel stärkere Entwicklungen abgelöst, die sich erst in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts abzeichneten.

Von Anfang an war die Utopie immer universell ausgerichtet. Alle Ansätze beanspruchten, die Lösung für eine bessere Welt zu sein: Sie postulierten Ideen für den besseren (oder gar idealen) Staat, für die gerechte Gesellschaft, für Bildung, Stärke, Gesundheit und für Glück. Sie taten es im Sinn von Verbesserungen oder im Sinn von der Erlösung, also einerseits prozessorientiert und eher demokratisch, andererseits totalitär und engzeitlich komplett erneuernd. Utopien waren Anleitungen zum Glück – mit Nuancen und graduellen Unterschieden, aber immer universell ausgerichtet. Genau genommen hatten Utopien zwar von Anfang an strukturelle Fehler und waren für gewisse Bevölkerungsgruppen alles andere als wünschenswert: Frauen oder die Indios im paraguayischen Jesuitenstaat waren schlicht und einfach nicht mitgemeint bei der Frage, wie man glücklich werden kann. Diesen strukturellen Fehler waren natürlich nicht ein Problem der Utopie-Tradition, sie gehörten selbstverständlich in den historischen Kontext und sind im Nachhinein wohl einfach (teilweise gravierende) Schönheitsfehler der damaligen Zeit. Der Ausschluss einzelner Aspekte führte aber in den 60er Jahren (und vor allem im Geist von 1968) dazu, dass erstmals, ernsthaft und bedeutsam nicht mehr umfassende, sondern fokussierende Utopien entstanden, allen voran die Feministischen und die Ökologischen. Die Utopie wurde abgelöst durch Teilansätze, die allumfassende, glücksversprechende Utopie, die bereits im 19. Jahrhundert als solche ein Auslaufmodell wurde, fand ihre Fortsetzung in der fokussierenden und oft individualisierten Utopie.

Die zweite Entwicklung ist in einem gewissen Sinn rückwärtsgewandt und nichts anderes als die Technologisierung der Raumutopie. Morus hat mit der Raumutopie begonnen, sein Konzept bestand nicht hier, sondern eben "ou topos", an einem andern Ort, am Nichtort. Bereits im 17. Jahrhundert sind mit Wilkins und Winstanley erste Tendenzen auszumachen, die Mercier Ende des 18.

Jahrhunderts mit einer ersten Zukunftsbetrachtung verdeutlichte, welche die Utopie vom Nicht-Hier ins Noch-Nicht verschob: Den neueren Konzepten war eine Umsetzungstendenz inhärent. Morus getraute sich noch nicht, das andere Gesellschaftsmodell als Ideales explizit zur Verwirklichung zu empfehlen. Im 18. und 19. Jahrhundert wurden solche Texte zu einer regelrechten Anleitung, wie man das Bessere verwirklichen könnte. Natürlich blieb die Raumutopie eine literarische Alternative, doch die Zeitutopie löste sie immer mehr ab. Die bessere Gesellschaft lebte in der Zukunft, nicht auf der fernen Insel. Science Fiction mag die literarische Folge davon sein oder nicht: Sie ist auf jeden Fall die lebendigste, greifbarste und bedeutsamste literarische Gattung, die der Zeitutopie nahe steht. Doch in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts kommt mit der Digitalisierung und dem Internet ein neues Element hinzu, welches im Rahmen der Utopie-Schreibung zu beachten ist. Natürlich ist das Internet nicht die Utopie des 20. oder 21. Jahrhunderts, aber: Das Internet stellt den Cyberspace zur Verfügung, dieser wiederum ist in einer neuen Dimension ein Erfahrungsraum, der nebst vielen andern Angeboten auch Utopieformen bereitstellt. Der Cyberspace ist ein virtueller Raum: Und Utopien in diesem neuen, virtuellen Raum sind zwangsläufig wieder Raumutopien. Genauso wie der Cyberspace sind die Raumutopien in Form von Stadt- und Wohnprojekten hinzugekommen: Andeutungsweise mit verwirklichten Sozialutopien schon im 17. Jahrhundert entstanden, hat diese Form der nicht umfassenden Raumutopie (im Sinn des vorher genannten Punktes) an Bedeutung gewonnen. Sie steht in direktem Zusammenhang mit dem vorangehenden Punkt der Fokussierung und Individualisierung. Cyberspace und diese Projekte sind zwei Beispiele für diese grundlegende Veränderung: Von der Raum- zur Zeitutopie – und wieder zurück.

Zum Cyberspace und zur Fokussierung kommt ein drittes Element, das im Rahmen der Utopiebeobachtung beachtet werden muss. Während die Utopie oft nicht mehr umfassend ist, sondern Teilbereiche fokussiert, ist die Realität und sind die Systeme der Realität vermeintlich global geworden. Ein Ausbruch innerhalb der globalisierten Welt ist praktisch unmöglich: Die am besten globalisierte Bewegung ist die Antiglobalisierung. Protest ist mittlerweile Teil des Systems, da das System über den Kapitalismus umfassend ist. Gerade die Tatsache, dass Utopieformen nicht mehr als Utopie für alle daher kommen, sondern Teilbereiche umfassen, hat bewirkt, dass dem grossen System keine einheitliche Alternative entgegengestellt werden kann. Der Schweizer Autor P.M. nennt in seiner Utopie "bolo'bolo" dieses umfassende System die "Planetarische Arbeitsmaschine PAM", die dazu führt, dass man meint, die Welt möge irgendwann enden, aber der Kapitalismus müsse ewig währen. Das ist per se keine Kapitalismuskritik, sondern es ist die wertneutrale Feststellung, dass Kritik Teil des Systems geworden ist. Der grosse Widerspruch des 21. Jahrhunderts ist der dritte Teil der Utopieschreibung, die in der vorliegenden Arbeit betrachtet werden soll. Dabei handelt es sich nicht um Utopien wie in den ersten beiden Aspekten genannt, sondern um die eigentliche Utopie der Gegenwart: Die fehlende Alternative. Man mag davon ausgehen, dass es keine

bessere Alternative gebe, die Zeit dafür mag aber auch schlicht und einfach noch nicht reif sein.

## ***1.2 Zur vorliegenden Arbeit***

Trotz der Schwierigkeiten, den Begriff der Utopie und eine allfällige Definition davon einzugrenzen, soll zuerst über die Begriffsgeschichte, anschliessend über die Ideen- oder Problemgeschichte (im Konkreten zum Beispiel über die Literatur- und Denkgeschichte) der Utopie der Zugang zur Thematik gefunden werden. Innerhalb der Systematisierung der Utopiegeschichte besteht selbstverständlich kein Anspruch auf Vollständigkeit: Absicht der Auflistung und der Kommentierung ist es, die Entwicklungsschritte abzubilden. Es sollen die wesentlichen Veränderungen dokumentiert werden, um den Stand der Utopieschreibung in ihrer jeweiligen Zeit zu verdeutlichen und um verständlich zu machen, was es heisst, vom Tod der umfassenden Utopie und von einer Auferstehung der individuellen Utopien zu reden. Zudem lässt sich abgesehen vom Zugang über den Begriff der Utopie auch über die Beispiele festmachen, was Utopien sein können – und was nicht. Deswegen sind in der Utopieaufzählung auch Erzählungen zu finden, die keine Utopien sind, aber allgemein als solche gelten. Genau diese Fälle vereinfachen eine klare Abgrenzung.

Genauso soll auch der Übergang zur Dystopie und deren Entwicklung belichtet werden. Die Dystopie ist nicht einfach die Ablehnung der Utopie, sondern auch das Aufzeigen von negativen Konsequenzen bei allzu blauäugigem Denken. Die Dystopie hat eine Warnfunktion inne, und sie zeigt hervorragend auf, wie sehr sich die gesellschaftlichen Werte im Laufe der Zeit ändern, sodass aus ursprünglichen Utopien aus heutiger Sicht unwünschte Dystopien geworden sind.

Die Auswahl der einzelnen Utopien in Kapitel 3 (und analog für die Dystopien im Kapitel 4) hegt selbstverständlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie ist der Versuch, anhand von Beispielen die grossen Entwicklungsschritte der Utopie zu illustrieren. Die Auswahl wurde massgeblich von Saage<sup>1</sup> beeinflusst, jedoch oft mit weniger bekannten und rezipierten Werken ergänzt (zum Beispiel mit Diderot oder Déjacque). Es geht dabei eben nicht um eine Darstellung der Utopiegeschichte per se, sondern um den Versuch der Verständlichmachung der Utopieentwicklung im Bereich der Begriffs- und der Ideengeschichte.

In Abgrenzung zur Utopie-Diskussion ist das Schlaraffenland von grosser Bedeutung: Selten ist eine genaue Unterscheidung in der einschlägigen Literatur

---

<sup>1</sup> Saage hat in den Jahren 2001 und 2002 eine Übersicht der Utopiegeschichte veröffentlicht, welche in drei Bänden die Entwicklung auf ähnliche Art, wie in der vorliegenden Arbeit benötigt, abbildet. Saage, Richard: „Utopische Profile, Band 1-3“.

zu finden, weil einerseits davon ausgegangen wird, die beiden Gattungen hätten nichts miteinander zu tun, andererseits wird wohl einfach unterschätzt, dass die Gemeinsamkeiten gerade in der heutigen Zeit dazu führen könnten, ursprünglich schlaraffische Vorstellungen und Forderungen als Utopische zu handeln. Die Forderung nach einem bedingungslosen Grundeinkommen gehört dabei zu den bekannteren Vertretern solcher Verwechslungen. Es ist zudem zu beobachten, dass mit steigendem Wohlstand utopische Ziele mehr und mehr durch schlaraffische ersetzt werden können: Der Kapitalismus macht's möglich, dass wir uns einen Tag Schlaraffenland gönnen können, ohne dabei zu den Narren zu gehören, denen im ausgehenden Mittelalter das Schlaraffenland zugeteilt wurde.

Die Utopie tritt nicht nur als literarische Form auf, sondern auch als Denkansatz. Diesem Unterschied wird allgemein wenig Beachtung geschenkt, er ist in der vorliegenden Arbeit von formaler und historischer Bedeutung. Die Utopie ist zuerst als Geschichte zu beobachten, anschliessend taucht das Utopische als Denkansatz auf – als Idee ohne literarische Geschichte. Der Schnittpunkt liegt zeitlich zwischen Marx und Bloch. Dieser Unterschied führt zur ebenfalls historisch geprägten Frage, ob die Utopie Ende des 20. Jahrhunderts tot sei oder nicht. In Anbetracht der schwindenden literarischen Bedeutung ist der Zugang über die Präzisierung zu finden, dass es eben nicht mehr die Utopie, sondern viele Utopien mit unterschiedlichen – jeweils spezifische Problemstellungen fokussierenden – Ansätzen gebe. Als Beispiele seien feministische und ökologische Utopien genannt. Schliesslich seien aktuelle Utopien genannt, die jeweils als Vertreterin für eine bestimmte Richtung oder einen Schwerpunkt stehen: Zum Beispiel P.M.'s "bolo'bolo", der Cyberspace oder die städtebaulichen Ansätze. Die Abgrenzung zum Schlaraffenland ist am Schluss wieder relevant, wenn es um die Einordnung der Themen- und Vergnügungsparks und allgemein um die Konvergenz von utopischen und schlaraffischen Vorstellungen geht.

Mag die Utopie an gesellschaftspolitischer Bedeutung verloren haben, mag sie in Ansätzen noch in Science Fiction oder in linken Kommunen weiterleben, mag sie sich in den Cyberspace und in Teilbereiche des Alltags zurückgezogen haben (was sie nicht schwächer gemacht hat, nur weniger präsent im Vergleich zu vorher): In der Musik ist das utopische Denken nie ausgestorben. Auch – und gerade die Musik ist ein Teil der Populärkultur geworden, durchkommerzialisierter, in ihrer rebellischsten Form musikalisch, technologisch und ökonomisch angepasst, fälschlicherweise für einen Hort allgemeinen Protestes gehalten, der längst zu einem Einheitsschrei und –brei massenexaltierten Aufstandes verkommen ist, von dem sich gerade die politisch neutrale Musik nochmals abzuheben versucht, so enthält die Musik doch immer und immer wieder Botschaften aus Utopia, die an die Hoffnung an das Gute in der reinsten Form erinnern, auch wenn sie auf einer Plattform – eben der Musik – geäussert werden, die bei Erreichen der geforderten Ziele wie ein nutzloses Kartenhaus in sich zusammenbrechen würde.

Wenn die Zeit des "ou topos", des Nichtortes, vorbei wäre, hiesse das nicht, dass der Glaube an den "eu topos", an den schönen Ort, auch zu begraben wäre. Die Utopie ist mit der Aufklärung, mit zwei Weltkriegen und der digitalen Revolution erwachsen geworden: Erst jetzt hat sie die Fähigkeit, aus Wunschvorstellungen über die Vernunft die Realität zu verändern. Das kann sie aber nur, wenn die Menschheit den Glauben an das Gute nicht verliert.

Zürich, im Juli 2007

Peter R. Werder

## 2 Utopie: Entstehungs- und Begriffsgeschichte

### 2.1 Zum Begriff

#### 2.1.1 Entstehung und Bedeutung

Im Rahmen einer historischen Betrachtung der Utopie bzw. deren Inhalte sind zwei Vorgehensweisen denkbar: Einerseits kann die eigentliche Begriffsgeschichte abgebildet werden, andererseits besteht die Möglichkeit, die entsprechenden Inhalte auf der Ebene der Ideengeschichte zusammenzustellen. Der Unterschied besteht darin, dass zwischen den beiden Kategorien (Begriff und Inhalt) nur eine hohe Korrelation und keine Äquivalenz besteht. Utopische Inhalte sind nicht implizit mit dem Begriff der Utopie verbunden, und umgekehrt wird der Begriff Utopie für Inhalte verwendet, die einer entsprechenden Definition – wie diese auch immer aussieht – nicht entsprechen. Dazu zwei Beispiele:

- Platons Politeia entstand vor der Begriffsfindung Utopie, das Werk kann erst posthum unter diese Kategorie subsumiert werden. Natürlich hat die Vorlage der Antike die Humanisten im 16. Jahrhundert beeinflusst und beinhaltet entsprechend die definitorischen Merkmale ex ante, das Werk kann aber mindestens nicht als erste Utopie bezeichnet werden, weil der Begriff noch nicht existierte. Allerdings wird das Werk in einer überblicksartigen Gesamtbetrachtung häufig als eine Utopie bezeichnet, wofür es Argumente und Gegenargumente gibt<sup>2</sup>. Das Gleiche gilt für Christine de Pizans Frauenstadt<sup>3</sup>. Neuere Projekte, welche im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit behandelt werden und die durchaus als Utopie bezeichnet werden können, werden als solche allgemein (noch) nicht anerkannt.
- Alice im Wunderland wird oft als Utopie (bzw., in abgeschwächter Form, als Geschichte mit utopischem Inhalt) bezeichnet, ist aber als solche nicht zu katalogisieren<sup>4</sup>. Es handelt sich nicht um einen umfassenden Entwurf einer

---

<sup>2</sup> Otto (in Neugebauer / Saage, S. 3 und 6 ff.) kommt zum Schluss, dass "die Politeia durchaus potentiell eine Utopie" darstelle. Festzuhalten ist zudem, dass Platon bei weitem nicht der Einzige war, der Texte vorgelegt hat, die utopischen Charakter haben. Zu nennen sind beispielsweise noch die Ikarussage, die Entwürfe von Phaleas von Chalkedon und Hippiodamos von Milet (Piräus). Vor Platon ist Aristophanes zu erwähnen. Saage (2000) nennt zusätzlich die pythagoreischen Kommunen in Süditalien (Magna Graecia)

<sup>3</sup> Siehe dazu Kapitel 7.5

<sup>4</sup> Unter anderem nachzulesen bei Chlada (S. 56), der das Werk als Raum-Zeit-Utopie bezeichnet. In Wirklichkeit wurde es von Lewis Carroll (eigentlich Charles Lutwidge Dodgson) als Märchen drei Mädchen erzählt und es ist innerhalb der strengen viktorianischen Erziehung des 19. Jahrhunderts als Versuch zu verstehen, die unverständliche Welt der Erwachsenen aus Kinderaugen darzustellen und verständlich zu machen. Pikant ist, dass Carroll zu Mädchen im Grundschulalter sexuellen Kontakt pflegte und sie offen zu seinem Freundeskreis zählte, unter anderem gehörte dazu auch Alice, die eines der drei Mädchen war und die auch in einem Gedicht im zweiten Band (Alice hinter den Spiegeln) als Silbenrätsel vorkommt. Somit ist das Werk nicht nur als Märchen mit edukativem Hintergrund, sondern auch als verklausulierte Liebeserklärung zu verstehen – sicherlich nicht als Utopie.

besseren Gesellschaftsordnung. Die Absicht, Alice im Wunderland als Utopie zu bezeichnen, ist mit dem Eindringen des Begriffes in die Umgangssprache zu begründen, die dann wiederum die Wissenschaft beeinflusste<sup>5</sup>. Zudem wird der Begriff „Utopie“ bzw. „utopisch“ umgangssprachlich schlicht und einfach synonym für „unmöglich“ verwendet.

Rein begriffsgeschichtlich ist festzuhalten, dass der Begriff Utopie sich ableitet aus dem gleichnamigen Werk von Thomas Morus. „Utopia“, die ferne Insel mit den glücklichsten Menschen und dem besten Staat, wird von Morus im Detail beschrieben. „Utopia“ kann zweierlei gedeutet werden: Ou (nicht) topos (Ort), der Nirgendort, findet demnach nirgendwo, also an keinem Ort statt. Eutopos ist hingegen der beste und schönste Ort. Die Begriffsbildung ist demnach aus der Idee entstanden, die Vision der besten Lösungen in Bezug auf den Staat und die Gesellschaft an einem Ort stattfinden zu lassen, der jetzt (n)irgendwo ist. Morus hat im Zeitalter der geografischen Entdeckungen Utopia nicht zeit-, sondern ortsversetzt geschaffen. Natürlich suggeriert die Erzählung Authentizität, es soll glaubhaft gemacht werden, dass es den Ort wirklich gäbe, auch wenn der Titel das Gegenteil sagt.

Morus' Utopia ist der Beginn der Utopiegeschichte mit einer bis heute anhaltenden Entstehungsgeschichte, obwohl, wie eingangs erwähnt, Platon mit der Politeia ein vergleichbares Werk geschaffen hat, das sich aber in zentralen Punkten unterscheidet. Utopia von Morus war ein Gedankenexperiment eines dem antiken Denken verpflichteten Humanisten, die Beschreibung lokalisiert einen Ort, der nach der best möglichen und denkbaren Organisation funktioniert. Platon wollte hingegen eine Idealstruktur entwerfen, welche einen vollkommenen Zustand mithilfe von sittlichen Normen ermöglicht. Dies war als Norm gedacht, nach der man sich hätte richten sollen, und diese Norm zeigte die besten denkbaren, aber nicht realisierbaren (möglichen) Formen. Diese Vorstellung war über die Wirklichkeit gerichtet und nicht als existierende Gesellschaftsform formuliert. Zukunftsdenken war zu jener Zeit sowieso nicht vorhanden<sup>6</sup>, und das Bewusstsein für Orte, die sich weit weg befinden (wie das bei Morus der Fall ist), war relativ jung.

Die Utopie Morus' wurde 1516 veröffentlicht. Saage bezeichnet sie als eine Fiktion innerweltlicher Gesellschaften, die sich zu einem Wunsch- oder Furchtbild verdichten<sup>7</sup>. Morus hat den Begriff „erfunden“, somit ist sein Entwurf die Urform. Es sind die bei ihm auffindbaren Merkmale, welche definitorischen Charakter haben, wenn es darum geht, die klassische Utopie einzugrenzen. Seine politische Fiktion zeichnet eine Kritik des bestehenden Staatssystems und der

---

<sup>5</sup> Nicht jede Abhandlung in der Philosophie und in der Soziologie verwendet den Begriff stringent, oft wird er nicht einmal definiert. So gehen beispielsweise Illouz oder auch Chlada eher grosszügig mit Utopie und utopisch um, ohne die Begriffe abschliessend genau zu umreissen bzw. eventuelle Abweichungen klar zu deklarieren.

<sup>6</sup> Siehe dazu unter anderem Schwonke, S. 1 f.

<sup>7</sup> Saage (1995), S. 7 ff, oder auch Waschkuhn, Vorwort.



Gesellschaftsordnung (und auch der Religion und des vermeintlichen Wirtschaftssystems) und ist eine rational nachvollziehbare Alternative. Kohler (S. 91) drückt es so aus: "Utopien sind Phantasiebilder eines Staates oder einer staatsähnlichen Gesellschaft, die Hinweise darauf enthalten, was ihre Verfasser jeweils als dringliche Probleme der eigenen realen Staatsgesellschaft betrachten und was ihnen, sei es als verwirklichtbare, sei es auch als unverwirklichtbare Lösung von diesen Problemen vorschwebt." Utopien bilden somit auch eine Geschichte der Kritik ab.

Auch die nachfolgenden Entwürfe (Campanella, Andreae, Bacon etc.) richten sich inhaltlich an dieser Vorgabe aus, auch wenn sie sie zum Teil ablehnen. Sie stehen somit in einer zusammenhängenden Inhalts- und Begriffslinie. Die zentralen Elemente sind identisch und werden von Saage in vier Kategorien zusammengefasst.

- Sie sind 1. klar abgrenzbar als alternative Lösung,
- stehen 2. in einem engen Zusammenhang zum aktuellen Zustand und auch Wandel der Staats- und Gesellschaftsordnung (bilden dadurch als Gegenstand historischer Forschung die Wirklichkeit der damaligen Gegenwart ab),
- müssen (oder können) 3. keinen vorgegebenen Grössen wie „Revolution“ oder „Ideologie“ entsprechen, sie sind also lösungs- und sachorientiert.
- Schliesslich kritisiert die Utopie die Entwicklungen der bestehenden Ordnung, indem sie 4. die alternative Lösung bereits als möglich darstellt.

Diese vier Gruppen von Elementen sind bei den nachfolgenden Fiktionen ab dem 16. Jahrhundert zentral und bilden den Begriff der Utopie einigermaßen ab. Den oben genannten Kriterien ist wohl zu ergänzen, dass es sich dabei um eine literarische Form (meist romanhaft) handelt und dass dabei – vor allem in neuerer Zeit – auch nur Teilaspekte einer Gesellschaft und nicht nur neue Gesamtentwürfe vorgelegt werden<sup>8</sup>.

Die Frage, ob der Begriff der klassischen Utopie mit dem Aufkommen neuer Inhalte auch neu und offener definiert werden sollte bzw. von Fiktionen nach der Aufklärung und vor allem mit dem Aufkommen der Dystopie<sup>9</sup>, von Science Fiction, von Film oder Internet neu abgegrenzt werden muss, stellt sich erst im späten 19. Jahrhundert. Frühere Formen, die von der Utopie von Anfang an

---

<sup>8</sup> Diese Frage ist vor allem bei neueren Utopie-Formen zu beachten, siehe dazu Kapitel 7.3. Mehr dazu bei Michels (S. 11), der diese Ansätze als „alternative Lebensentwürfe“ bezeichnet, um sie vom Anspruch der Umfasstheit zu befreien (dazu Meissner, S. 7 f, wo er ebenfalls nicht ganz korrekt davon spricht, dass es die Utopie seit der Antike gebe). Auch Waschkuhn, S. 1, nimmt den Anspruch des In-sich-geschlossen-seins auf.

<sup>9</sup> Siehe dazu Kapitel 2.6. Der Begriff wird synonym mit Anti-Utopie und Schwarze Utopie verwendet. Siehe dazu auch Jan Robert Bloch (S. 13), der einen wesentlichen Unterschied zur Utopie darin sieht, dass die Utopie „für die Menschen gemacht“ wurde, währenddem bei der Dystopie „die Menschen für Utopia gemacht“ werden.

abzugrenzen sind, sind die literarischen Gattungen des Schlaraffenlandes oder des Staatsmärchens, zudem stehen auch Chiliasmen und Eschatologien oft in einem engen Sinnzusammenhang mit der Utopie, womit der Unterschied zwischen den Verbesserungs- und den Erlösungsutopien umrissen wäre. Diese Gattungen haben von Anfang an, also mit der Entstehung der Utopie, existiert, somit besteht auch von Anfang an Abgrenzungsbedarf. Die griechischen Mythen gehören ebenfalls in diese Reihe.

Trotz der festgehaltenen formalen Kriterien für die klassische Utopie bleibt der begriffliche Umriss von Utopie oft unscharf, wie Waschkuhn (S. 6) ausführt, allerdings ist hier mit begrifflichen Ergänzungen und Einschränkungen der Verwirrung Einhalt zu gebieten, vor allem, was den Anspruch an die Gesamtheit und an die Realisierbarkeit anbelangt. Eigentliche Begriffsveränderungen und -ableitungen bestehen auf der Ebene der Umgangssprache und in der Konstruktion der Utopistik.

Die Bedeutung von Morus' Utopie innerhalb der Begriffsgeschichte wird schnell klar: Er hat der Gattung den Namen gegeben, sein Werk ist der Massstab mindestens für die Definition der klassischen Utopie. Er hat nicht nur die literarische Gattung benannt, er hat auch den ersten Text geschrieben und veröffentlicht, der den oben beschriebenen Kriterien entspricht und somit die Gattung auch inhaltlich lanciert. Die genannten Gattungen, die zu jener Zeit schon bestanden haben (Schlaraffenland etc.), entsprechen nicht utopischem Denken und sie werden im vorliegenden Text separat behandelt.

### **2.1.2 Entwicklung und Abwandlungen des Begriffes**

Somit beginnt die Utopiebegriffsgeschichte mit Morus. Der Begriff wird zur Gattungsbezeichnung und das Werk steht am Anfang einer enormen Vielfalt von Texten, die der Vorgabe entsprechen oder von ihm ausgehen. Mit dem Begriff passiert eigentlich nichts. Er ist in einzelnen Übersetzungen zu finden und bleibt unverändert. Ergänzt wird er erst mit den Gegen-Entwürfen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Jewgeni Samjatin legt 1920 seinen Roman "Wir" vor und setzt damit den ersten wichtigen Kontrapunkt in der Utopiegeschichte. Vor ihm können im Zuge der industriellen Revolution einige Texte ausgemacht werden, welche nicht mehr den besten Ort mit den glücklichsten Menschen beschreiben, sondern die Schreckensbilder als Folge der aktuellen politischen oder gesellschaftlichen (oft technisch dominierten) Situation aufzeigen. Mary Shelleys Frankenstein, aber auch E.T.A. Hoffmann, Emile Souvestre, Edward Forster oder auch H.G. Wells legen bereits im 19. Jahrhundert dystopische Texte vor, dennoch ist "Wir" von Samjatin die erste „klassische Dystopie“.

Synonym zur Dystopie werden die Begriffe "Schwarze Utopie" und "Gegenutopie" bezeichnet. Das griechische "Dys" steht für schlecht, was als Gegenteil von "eu" (gut) zu verstehen ist – nicht aber von "ou" (nicht). Dystopien

sind genauso als Nicht-Orte interpretierbar wie die klassischen Utopien. Der Unterschied liegt in der Qualität: Die Dystopien sind Schreckbilder und nicht erstrebenswert. Anthony Burgess hat in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts zusätzlich den Begriff der Kakotopie (kakos für das Schlechte, das Böse) eingeführt, indem er Orwells "1984" entsprechend bezeichnet hat. Dieser Begriff ist sonst aber nicht zu finden. In der vorliegenden Arbeit wird vornehmlich der Begriff Dystopie verwendet.

Foucault hat den Begriff der Heterotopie 1966 eingeführt, und er ist in diesem begriffsgeschichtlichen Zusammenhang deswegen von Bedeutung, weil er auf der Ebene der Utopie abgrenzend genannt wird. Heterotopien sind Orte innerhalb der bestehenden Gesellschaft, wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplatzierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können. Beispiele hierfür sind Museen, Gefängnisse, Friedhöfe oder Kolonien.

Ernest Callenbach hat mit dem Begriff Ökotopia 1975 eine Utopie-Variante vorgelegt, welche sich inhaltlich an die klassische Utopie anlehnt und dabei das Gewicht der Aussage in erster Linie auf die Ökologie legt. Ökotopia ist ein Roman und weist alle Merkmale einer klassischen Utopie auf. Der Begriff ist auf der gleichen Ebene wie die politische Utopie oder die soziale Utopie zu verstehen, für die in diesem engeren Sinn keine eigenen Begriffe existieren<sup>10</sup>.

Schliesslich ist der Begriff der Utopistik zu beachten, den Immanuel Wallerstein 1998 vorlegt. Der US-amerikanische Sozialwissenschaftler und Gegner des Begriffes "3. Welt" (denn, so Wallerstein, es gebe nur 1 Welt, und die Teile stünden in einem engen Austausch und Zusammenhang) steht in der Tradition von Karl Marx. Mit dem Text "Utopistik" legt er ein Werk vor, das für die Zukunft Alternativen aufzeigt und die Welt aktuell in einer Übergangszeit sieht. Es handelt sich nicht um eine romanhafte Erzählung, sondern um eine Debatte über Ursache, Wirkung und Problemlösung des Kapitalismus. Wallerstein fordert die Aufgabe der Logik der endlosen Kapitalakkumulation. Er möchte den monopolistisch kontrollierten Weltmarkt durch einen "wirklichen Markt" ersetzen, der Regulierung braucht, der den Betrug bekämpfen kann, der den Informationsfluss verbessert und bei Über- oder Unterproduktion warnen kann. Die Klassenunterschiede sind zu überwinden. Wallerstein setzt allerdings voraus, dass die Unterdrückten der Welt ein gemeinsames Ziel hätten – er legt somit eine kollektive Utopie vor, die einem kollektiven Bedürfnis entsprechen soll. Das

---

<sup>10</sup> Schwendter, S. 35 ff. Zwar umreisst der Begriff nur einen Teilaspekt (die Ökologie) und klammert andere Bereiche aus (zum Beispiel die Politik), der Entwurf ist aber ganzheitlich angelegt und deswegen vergleichbar mit der klassischen Utopie. Siehe dazu auch Kapitel 7.3

Werk ist in hier an dieser Stelle zu finden, weil es den Begriff der Utopie weiter entwickelt.

Im Zusammenhang mit der Umgangssprache ist vor allem der Aspekt der "Nicht-Realisierbarkeit" hervorzuheben. Bereits im Duden aus dem Jahre 1960 ist die Utopie als "unausführbar geltender Plan ohne reale Grundlage" bezeichnet<sup>11</sup>. "Utopisch" wurde synonym mit "nicht realisierbar" oder "unrealistisch". Im Oxford English Dictionary und auch in den Werken von Langenscheidt wird Utopie auf zwei Arten erklärt: Als idealer Staat bzw. gesellschaftliche Idealvorstellung und als ideales, aber nicht verwirklichtes und unrealistisches Weltbild<sup>12</sup>. Diese beiden Definitionsarten sind praktisch auf allen Ebenen enzyklopädischen Wissens anzutreffen. Die Nichtrealisierbarkeit der Utopie in ihrer Urform ist einerseits eine folgerichtige Interpretation, andererseits wurde dieses Merkmal in der Umgangssprache herausgelöst und als Pars-pro-Toto-Begriff selbstständig weitergeführt ("das ist utopisch"). Die wissenschaftliche Abgrenzung ist deswegen noch nicht widerlegt, wenn die Abgrenzung zur Umgangssprache vorgenommen wird.

## ***2.2 Systematisierung der Utopieentwürfe***

Auf der Ebene der Begriffsgeschichte ist im vorangehenden Kapitel bereits auf einige Eckpunkte in der Entwicklung der Utopie eingegangen worden. Es ist praktisch ein Ding der Unmöglichkeit, alle Utopien, die seit Morus oder sogar seit Platon geschrieben wurden, innerhalb eines solchen Überblickes zusammenzustellen – nicht nur, weil es in Grenzfällen nicht immer eindeutig ist, ob nun ein Text als Utopie (bzw. Dystopie oder Ökotoxia) zu qualifizieren ist und somit dadurch schon eine Vollständigkeit je nach Auffassung anders aussieht, sondern schlicht und einfach schon deswegen, weil die Anzahl von solchen Texten immens ist. Utopien wurden gerade im 19. Jahrhundert massenweise verfasst – und die Verwandtschaft mit dem englischen Roman, die Entwicklung im Genre Science Fiction oder die Vielfalt der Sozialutopien (bzw. Gesellschaftsentwürfe, Kommunen und pädagogischen Ansätze) macht eine Zusammenstellung dieser Inhalte nicht gerade einfach. Zudem kommt mit den Betrachtungen, wie sie beispielsweise bei Bloch und Popper zu finden sind, eine neue Dimension in die Utopien-Forschung: Die Utopie bekommt eine Meta-Bedeutung, sie wird zum abstrakten Begriff ohne konkreten (erzählerischen) Inhalt. Das utopische Denken entsteht, das Nachdenken über die Utopienidee, ohne dabei in Bildern und Geschichten zu reden. Und vor allem: Ohne konkretes Gesellschaftsmodell. Saage (1997) geht auf diesen Punkt ein, indem er den Unterschied zwischen sozialwissenschaftlichen und sozialphilosophischen bzw. politiktheoretischen Ansätzen erläutert:

---

<sup>11</sup> Heubrock, S. 3.

<sup>12</sup> Siehe dazu u.a. die Publikationen von Langenscheidt, Oxford English Dictionary, Brockhaus und Duden.

"Ein methodologisches Vorgehen, das zum Beispiel aus bestimmten Annahmen über die menschliche Natur abstrakte Prinzipien über eine ideale Verfassung ableitet, stellt im Vergleich zur klassischen Utopietradition ein anderes Genre dar. Die utopischen Modelle im hier gemeinten Sinn (gemeint sind die sozialwissenschaftlichen Ansätze, Anm. d. Verfassers) werden – im Gegensatz zu der Tradition des politischen Denkens von Aristoteles über Hobbes und Locke bis hin zu Rousseau, Kant und Carl Schmitt – als Fiktionen funktionierender Gesamtgesellschaften vorgestellt und geschildert. (...) Sie müssen bis ins Detail des Alltagslebens aufzeigen, wie die Mechanismen der gewünschten oder gefürchteten Gesellschaft aussehen und welche Praxis der in ihr lebenden Menschen aus ihr folgt."<sup>13</sup>

Wir unterscheiden zwischen Utopien, die aus der Tradition Morus' Utopia entstanden sind, die vom Urentwurf näher oder weiter entfernt sind und die gemäss obiger Ausführung über eine soziopolitische Struktur verfügen – und zwischen Utopien, die als Methoden abstrakte Prinzipien über eine ideale Verfassung oder im allgemeinen über das menschliche Zusammenleben ableiten. In der ersten Gruppe sind Utopien, die in einer literarischen Form (zum Beispiel Roman, Essay) verfasst wurden und die Alternativen aufzeigen (im positiven, wie im negativen Sinn) oder die utopische Gemeinschaften beschreiben, welche nach konkreten Regeln zusammenleben könnten, und die zweite Gruppe umfasst politiktheoretische oder sozialphilosophische Ansätze, welche die Utopie an sich, das utopische Fühlen und Denken an sich – das eigentliche Wesen der Utopie (oder des Traumes) beschreiben. Sie bilden die Philosophie der Utopie.

Im ersten Teil der folgenden Darstellung sind die klassischen Utopien in einem chronologischen Zeitverlauf dargestellt. Innerhalb dieser Gruppe wird auf Entwicklungen eingegangen, welche diese Form der klassischen Utopie betreffen. Die Auswahl der Utopien ist in Kapitel 1.2 näher erläutert. Die Inhalte sind politischer und sozialer Natur, die Formen romanhaft oder entsprechen dem Genre der Beschreibung. Es wird gezeigt, wie die Varietäten und Grenzen der Utopie aussehen. Hier sei nochmals erwähnt, dass auch Erzählungen Eingang finden, die als Utopien gelten mögen, die im Graubereich liegen oder die einfach auf einer populärwissenschaftlichen Ebene als Utopie bezeichnet werden, die aber keine Utopien sind. Diese Erzählungen werden eben gerade deswegen aufgeführt, weil sie die Grenzen markieren und weil zu widerlegen ist, dass es sich dabei um Utopien handelt. Zudem wird in einem weiteren Schritt auf die Unterscheidung zum Schlaraffenland beziehungsweise auf die Relevanz in der Gegenwart eingegangen werden.

Im darauf folgenden Teil liegen die Utopiebetrachtungen, welche – gemäss Saage – sozialphilosophischer oder politiktheoretischer Natur sind. Darunter

---

<sup>13</sup> Saage (1997), 2.

gehören unter anderem die Ausführungen von Marx, Bloch oder Marcuse. Diese Autoren haben keine Geschichten geschrieben oder Formen von anderen Möglichkeiten des Zusammenlebens aufgezeigt, sie haben allgemein das Wesen der Utopie beschrieben und gezeigt, wie es im menschlichen Denken verankert ist. Die Utopiebetrachtungen (Philosophie der Utopie) sind ebenfalls chronologisch geordnet, stehen aber bereits in einem erweiterten Deutungszusammenhang und geben den Faden vor für die Betrachtungen der Gegenwart. Sie haben einen Einfluss auf die Frage, was heute eine Utopie sein kann und was nicht.

## 3 Utopie: Die Ideengeschichte

### 3.1 Das 16. und 17. Jahrhundert

#### 3.1.1 Morus, Utopia

Morus hat mit Utopia einerseits ein eigentliches Genre geschaffen, das bis heute bedeutend geblieben ist – wenn es auch verändert, ergänzt oder in der Existenzberechtigung hinterfragt wurde. Andererseits hat gerade diese Tatsache dazu geführt, dass damit die klassische Utopie als enge Vorgabe entstanden ist, von der sich die Utopietradition immer wieder zu lösen versuchte<sup>14</sup>. Nebst der Schaffung dieses Genres (und somit der Schaffung einer neuen Form) ist zu beachten, dass Morus inhaltlich ebenfalls Pionierleistung vollbracht hat. Da ist zu erwähnen, dass mit Utopia eine Alternative zum subjektiven Naturrecht (Hobbes, Locke) und auch zum machtsstaatlichen Diskurs geschaffen wurde. Und: Morus hat mit Utopia auch eine kollektive Alternative zum individualistischen Weg in die Moderne formuliert<sup>15</sup>. Darauf wird in der Gegenwartsbetrachtung zurückzukommen sein.

Sir Thomas Morus (1478-1535), Anwalt, Mitglied des Parlaments, Freund Erasmus', Geschichtsschreiber, Gegner von Luther und schliesslich Lordkanzler, wurde 1535 hingerichtet, weil er einen Eid nicht leisten wollte, den er als ein öffentliches Amt bekleidender Bürger aber hätte leisten sollen – es ging um den Suprematie-Eid auf die Macht Heinrichs VIII., der auch die Macht des Papstes beschränken sollte. Die Tatsache, dass er wegen dieser Geisteshaltung hingerichtet wurde, ist zentral beim Verständnis der Utopie. Das Werk erschien 1516 auf Lateinisch, 1524 auf Deutsch. Die Rezeptionsgeschichte des Werks ist eine Erfolgsgeschichte – aber erst mit der Fortführung der Utopietradition durch Campanella 100 Jahre später. Mitte des 19. Jahrhunderts wurde es in Deutschland als neue Gattung zum Staatsroman gezählt und seine Bedeutung wurde auf breiter Basis anerkannt<sup>16</sup>. Dies ist in Form literarischer Würdigungen geschehen, aber auch aus politikwissenschaftlicher oder christlicher Sicht<sup>17</sup>. Zwar sind antike und christliche Einflüsse in der Utopia vorhanden, dennoch ist festzuhalten, dass mit Utopia eine neue Denkrichtung geschaffen wurde.

Hythlodeus, ein Seemann, der eine Zeit lang bei den Utopiern gelebt haben will, erzählt Morus von dieser Gesellschaft, vom Zusammenleben und vom Vorbildcharakter dieses Modells. Der Roman beschreibt eine auf rationalen Gleichheitsgrundsätzen, Arbeitsamkeit und dem Streben nach Bildung

---

<sup>14</sup> Schmidt, S. 79.

<sup>15</sup> Saage (2001 Band 1), S. 71.

<sup>16</sup> Saage, (ebd.), S. 74/75.

<sup>17</sup> Dies nicht zuletzt immer wieder deswegen, weil Morus mit dem Argument, zwei Lager (zwei Konfessionen) innerhalb des Christentums würden sich unversöhnlich gegenüber stehen, gegen die Reformation kämpfte – und somit mit Utopia das katholische Kloster zeigte, das als Gemeinschaft perfekt funktionierte.

basierende Gesellschaft mit demokratischen Grundzügen. In der Republik ist aller Besitz gemeinschaftlich, Anwälte sind unbekannt, und unabwendbare Kriege werden bevorzugt mit ausländischen Söldnern geführt. Die Utopia ist zweiteilig und enthält Strukturmerkmale, die in den späteren utopischen Werken immer wieder auftauchen: Eine Analyse der aktuellen Zeit und des Gesellschaftsmodelles, eine Schilderung einer Alternative und eine Form, die romanhaft-erzählerisch ist. Die Zeitanalyse umfasst praktisch den ganzen ersten Teil. Das macht das Werk realitätsnaher: Es enthält einen Entwurf, der gekoppelt ist an eine Analyse des momentanen politischen und gesellschaftlichen Systems. Morus analysiert im Text nicht selber, sondern lässt Hythlodeus reden. Hythlodeus wiederum kritisiert nicht personenbezogen Heinrich den VIII., sondern das System. Die Frage nach Privat- bzw. Gemeineigentum steht dabei im Zentrum. Die Verfassung von Utopia bietet im Kern die Lösung des Problems, das in England akut ist: Ungerechtigkeit durch ungleichen Besitz, deswegen die Schaffung von Gemeineigentum. Diese Lösung ist aus der Sicht von Morus nicht einfach so richtig (zum Beispiel, weil es einem gottgegebenen Urbild entspräche), sondern deswegen, weil damit alle menschlichen Bedürfnisse optimal befriedigt werden.

Das Modell ist rational gebaut und begründbar. Utopia besitzt eine funktionale Architektur, alles ist einheitlich und praktisch. Die Bewohner sind einheitlich gekleidet, haben alle einen bis ins Detail festgelegten Tagesablauf und funktionieren innerhalb dieses Systems mehr oder weniger gleich. Alles ist rational begründbar. Die Utopier sollen sich im Hier und Jetzt glücklich fühlen und warten nicht auf ein Jenseits. Natürlich kennen die Utopier keine Technologie oder Maschinen (abgesehen von einer Brutmaschine und etwas technischer Begabung, die sich beispielsweise in Form der Astronomie für die Wettervorhersage zeigt), sie arbeiten von Hand und kommen um eher mühsame Arbeiten nicht herum. Alle sind im Ackerbau tätig. Die Versorgung ist zentral geplant, Engpässe werden zentral ausgeglichen und Überschüsse gehen in den Export. Edelmetalle sind in Utopia wertlos, allerdings sind sie für den Export oder für den Krieg bedeutend. Die Utopier arbeiten nicht mehr als sechs Stunden pro Tag. Dies alles ist geregelt, es gibt innerhalb des ökonomischen Systems keine Individualität.

Betrachtet man das soziale System etwas näher – genauer gesagt die Beziehungen zwischen den Menschen und vor allem zwischen den Geschlechtern, entdeckt man eine Art Mittelweg zwischen sexueller Freiheit und staatlicher Kontrolle. Die Paarungswilligen sollen sich zwar nackt sehen um zu beurteilen, ob das Kinder-Zeugen auch Spass machen wird, doch ist das Heiratsalter staatlich eingegrenzt, die Scheidung praktisch unmöglich und die Familiengrösse vorgegeben. Schliesslich bleibt der Vater die verantwortliche Figur innerhalb der Familie – die staatliche Vertretung quasi. Ausgehend von der Familie ist der Staat hierarchisch organisiert. Die Staatsverantwortung wird aus der Familie heraus bestimmt, allerdings gibt es darüber hinaus (unter Androhung



der Todesstrafe) keine Mitbestimmung. Interessant ist die Aufgabe der so genannten Syphogranten: Sie wachen darüber, dass die Menschen in Utopia fleissig sind. Hier – und nicht nur hier – ist die Utopie also klar von schlaraffischen Vorstellungen abgegrenzt, welche die Erfüllung genau im Gegenteil – nämlich in der Faulheit – sahen. Die Syphogranten wachen zudem über die Einhaltung der Einschränkung der Reisetätigkeit der Bürger und über die Gespräche bei öffentlichen Mahlzeiten.

Hier kommt Morus mit seiner Utopie eigentlich sehr nahe an Dystopien des 20. Jahrhunderts heran. Auch seine Beschreibung der Freizeit – die anständig verbracht werden muss, worüber natürlich nicht die Bürger, sondern die Behörden entscheiden – ähnelt sehr Orwells "1984" oder Huxleys "Schöne neue Welt". Auch die Schule ist natürlich absolut unter der Kontrolle des Staates. Einzig in der Wahl und Ausübung ihrer Religion sind die Utopier einigermaßen frei unter der Voraussetzung, dass sie keinen Schaden anrichte. Die Kriegsführung wird verpönt – die Utopier haben eine Armee zur Selbstverteidigung und zur Rettung eines tyrannisierten Volkes (indem die Utopier es, wenn sie Land benötigen, okkupieren).

Morus' Utopia beinhaltet keinen Anspruch auf Realisierbarkeit – mindestens ist im Text keine entsprechende Stelle zu finden. Im Gegenteil: Morus äussert sich selber skeptisch darüber, ob das Gemeingut ein erträgliches Leben nicht verunmögliche. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass mit der ersten Utopie quasi eine Dystopie verfasst worden wäre. Morus wollte wohl kaum ein Schreckensbild aufzeichnen. Utopia enthält ernst gemeinte Alternativen zum damals aktuellen Gesellschafts- und Staatsmodell, aber als Ganzes schien es auch Morus wohl kaum umsetzbar<sup>18</sup>.

Zusammenfassend können folgende Punkte festgehalten werden:

Morus hat Utopia als Staatswesen beschrieben mit demokratischen und totalitären Elementen (dies im Gegensatz zu vielen darauf folgenden Utopieentwürfen, die eine anarchische Stossrichtung enthielten). Er beschreibt eine geografische Lage, es besteht ein Kontakt zur Aussenwelt (Hythlodius ist der zurückgekehrte Reisende, der Morus alles erzählt), es gibt eine politische Organisation, Morus geht auf die Familie und die Moral ein, auf Arbeit und Wirtschaft, auf die Erziehung, Wissenschaft, auf den Alltag und die

---

<sup>18</sup> Etwas genauer betrachtet kann natürlich sehr wohl davon ausgegangen werden, dass Morus mit Utopia einen Vorschlag zur Verbesserung der aktuellen Zustände vorgelegt hatte, er verpackte die "Ratschläge" nur sorgfältig, denn die Konsequenzen waren hart, wie am Todesurteil zu sehen ist. Der Vorschlag war in seinen Grundzügen (z.B. kein Privateigentum) als Hinweis an die Regierenden Englands gedacht, die Sitten und Gebräuche zu ändern – weil die Neuen vernünftiger und vor allem gerechter seien. Es ging Morus aber sicherlich nicht um eine Revolution, denn nichts war ihm ferner als Ketzerei und Umbruch. Siehe dazu u.a. Derriveaux, S. 24/25.

Kommunikation sowie auf Sprache, Kunst und Religion. Diese Elemente sind bei kommenden Utopien immer wieder anzutreffen<sup>19</sup>.

Im vorangehenden Kapitel zur Begriffsgeschichte sind die folgenden vier Gruppen ausgeführt:

1. klare Abgrenzbarkeit, 2. enger Zusammenhang zum aktuellen Zustand, daraus resultierend: 3. keine Revolution oder Ideologie und somit lösungs- und sachorientiert sowie ist 4. die alternative Lösung bereits als möglich dargestellt. In der Vielzahl möglicher Gruppierungen der Elemente einer Utopie stechen diese Kategorisierungen hervor, weil sie umfassend sind und weil sie bis ins 19. Jahrhundert die Utopietradition prägten. Erst dann kam der Wechsel von der Raum- zur Zeitutopie. Das heisst: Morus' Utopia wäre nicht nur "nicht hier", sondern vor allem auch "noch nicht". Bevor es aber soweit war, wurden Werke verfasst, die sich noch sehr nahe an der Urform, an der Form der klassischen Utopie nach Morus orientierten.

### **3.1.2 Eberlin, Wolfaria**

Utopia wurde breit rezipiert. So ist es wahrscheinlich davon auszugehen, dass auch Eberlin von Günzburg vom Werk Morus' wusste. Eberlin verfasste 1521 die Wolfaria. Ähnlich wie Morus verwendete der Reformator Eberlin ironisierende Kunstwörter: Der Hythlodeus Eberlins heisst Psitacus, der Ohrenbläser<sup>20</sup>. Er erzählt Eberlin vom Idealstaat Wolfaria. Vieles erinnert inhaltlich an Morus, sei es die strenge Arbeitsmoral, das Luxusverbot oder die Tatsache, dass man nur mit einer Bewilligung reisen darf. Ohne auf weiterführende Details der Ausführungen von Eberlin einzugehen ist festzuhalten, dass zwar viele formale und inhaltliche Gemeinsamkeiten zu Morus enthalten sind, dass aber der Entstehungs-Hintergrund von Wolfaria ein ganz anderer ist: Morus wollte eine Modernisierung, seine Beschreibung fusst auf Reiseberichten der neuen Welt, während Eberlin mit Wolfaria eine Reformschrift verfasst hat, die eigentlich als Rückbesinnung auf alte und idealisierte Werte zu verstehen ist. Für diese Annahme spricht unter anderem, dass die Grundlage des Staatswesens bei Eberlin der Kleinadel bildet. Morus wollte eine Modernisierung auf kollektiver Grundlage, er wollte einen Bruch mit der mittelalterlichen Gesellschaft. Das zeigt sich nicht nur in der Regierungsform, das zeigt sich auch in der Vorstellung von Besiedlung, wo Eberlin soziale Unterschiede ausdrücklich zulässt. Das Werk gleicht formal stark der vorwärtsgewandten Utopie, ist aber inhaltlich rückwärtsgewandt. Gemäss Eberlin zeigt das Werk die beste Staatsform, es handelt sich dabei aber eigentlich nur bedingt um eine Alternative zum Bestehenden. Wolfaria ist die zweite Utopie, aber keine typische. Sie steht am Anfang der Utopiegeschichte nach Morus als Sonderfall.

---

<sup>19</sup> Gruppiert wurden sie von Wolfgang Biesterfeld, zitiert unter anderem von Saage (1997), S. 9.

<sup>20</sup> Saage (2001), S. 186 ff.

### **3.1.3 Rabelais, Abtei Thelema**

Die Abtei Thelema ist ein Teil der ab 1534 erschienenen Erzählung "Gargantua und Pantagruel". Somit ist der Text kein eigenständiges Werk und könnte aus dieser formalen Sichtweise eher als Episode eines Bildungsromans bezeichnet werden. Die restlichen Eigenheiten des Werkes lassen den Schluss aber zu, es als Utopie zu bezeichnen. Rabelais beleuchtet ein imaginäres Kloster, in der eine Art Elite lebt. Nur die "Guten" dürfen in dieses Kloster, das in ähnlicher Weise wie andere utopische Städte konstruiert ist. Die Ordensregel ist einfach: "Tu, was dir gefällt". Es gibt kein Reglement, keine Uhr, sondern nur freie Menschen, die von sich aus tugendhaft handeln würden. Die Abtei Thelema ist als Alternativvorschlag zur Realität aufzufassen. Die Musse für alle ist das Ziel. Es gibt Luxus, ganz im Gegensatz zu den andern Utopieentwürfen des 16. und 17. Jahrhunderts. Die Menschen sind lustgetrieben und können immer gegenseitig an den Bedürfnissen der andern teilhaben. Ein weiterer, äusserst wichtiger Unterschied zu vielen andern Utopien besteht in der Tatsache, dass zwar der Zugang zur Abtei geregelt war, das Verlassen war aber jedem frei gestellt. Die Menschen wurden nicht unter Zwang festgehalten. Rabelais erkannte das Problem, dass eine kleine Elite auf Kosten der grossen Mehrheit lebte, suchte die Lösung aber nicht in der Ablehnung jeglichen Privateigentums, Luxus' oder Gleichmacherei, sondern konstruierte eine Staatsform, die es mehr Menschen erlaubte, so zu leben, wie die Elite es konnte. Allerdings war für die Umsetzung eine grosse Zahl von Dienern und Handwerkern nötig, die im genau gleichen Elend zu versinken drohten wie in der Realität des 16. Jahrhunderts. Diese Tatsache ist im Entwurf von Rabelais eher ein Randphänomen. Trotzdem: Der Zwang war aus Sicht von Rabelais das erste Übel, das es zu beseitigen galt. Nicht Anarchie, sondern freiwillig und gemeinschaftlich geschaffene Gesetze sollten die Ordnung herstellen. Es wäre somit ein Trugschluss, die Abtei Thelema als Schlaraffenland zu bezeichnen. Zwar steht das Lustprinzip im Zentrum, Arbeit ist für die Privilegierten nicht das erstrebenswerte Kernziel ihres Lebens und Luxus ist in grossen Mengen vorhanden. Doch fehlt beim Schlaraffenland, wie an andern Stellen zu zeigen sein wird, der direkte Bezug zur Realität bzw. zur möglichen Umsetzung, zudem gäbe es im Schlaraffenland auch keine Diener, die – wenn bei Rabelais auch ohne Detail und unerklärt, wie sie das tun sollen – der Elite das Nichtstun ermöglichen müssten. Schliesslich ist bei Rabelais nicht alles dominiert von leiblichen Genüssen.

### **3.1.4 Doni, Mondo Savio**

Zwischen der Utopia von Morus und dem Sonnenstaat von Campanella steht Antonio Francesco Donis Mondo Savio – mit diesem Werk schafft der Autor im Jahre 1553 das Bindeglied zwischen den beiden Utopieentwürfen, die 100 Jahre auseinander liegen. Er erlangt zwar nicht die nötige Komplexität, um einen wahren, in die Zukunft gerichteten Gegenentwurf vorzulegen – so bleibt beispielsweise ungeklärt, wer die schweren oder unangenehmen Arbeiten verrichten soll, oder wie weitere Einrichtungen des wirtschaftlichen Lebens

organisiert werden sollen. Ebenso wie bei Stiblin, der zwei Jahre später einen weiteren Utopieentwurf vorlegt, ist die aufkommende Naturwissenschaft kein Thema. Es gibt im Kern von Donis Utopieentwurf kein neues Gesellschaftsbild. Aber: In Vielem orientiert er sich (bewusst oder unbewusst) an Morus. Beispielsweise führt er den Begründungszusammenhang zur Abschaffung des Privateigentums und der Ungleichheit so weit, dass er festhält, dass es keinerlei Unterschiede mehr gebe, ausser bei der Wahl des Berufes, wo Begabungen ausschlaggebend sein sollen, allerdings sei dies nicht aus individualistischer, sondern aus der Effizienz-Perspektive heraus zu beurteilen.

Äusserst interessant ist der formale Rahmen der Utopie: Ein Weiser erzählt, er habe geträumt, in einer neuen Welt gewesen zu sein und er sei von zwei Wanderern zu einer kreisrunden Stadt geführt worden. Die Distanz zum Ort des Geschehens enthält somit eine dritte Dimension: Während es bei Morus eine Seefahrt war, die eine fast unendliche Distanz suggerierte (was auch ausschloss, dass hätte kontrolliert werden können, ob es Utopia gab), bei Winstantley 100 Jahre später England selber, wo sich irgendwo die Neuerungen abspielten, ist es nun Doni ein Ort des Traumes. So, wie bei Winstantley erste Anzeichen für einen Wechsel vom "Nicht-Hier" zum "Noch-Nicht" zu beobachten sind, bietet Doni den Traum als Utopieform – dies wird spätestens mit Bloch intensiver thematisiert.

### **3.1.5 Stiblin, Commentariolus**

1555 erschien in Basel die katholische Antwort auf Eberlin: Kaspar Stiblin verfasste seinen *Commentariolus de Eudaemonensium Republica*. Die Frage stellt sich, ähnlich wie bei Eberlin, ob dieser Text in die Utopietradition von Morus gehört oder ob nur formale und teilweise inhaltliche Aspekte damit übereinstimmen. Stiblin hat Morus' Utopia wahrscheinlich gekannt und es ist ebenfalls anzunehmen, dass Andreae von Stiblins *Commentariolus* gewusst hat. Nebst allen Gemeinsamkeiten seien die Unterschiede folgendermassen hervorgehoben: Das utopische Konstrukt ist kein Teil der aktuellen Welt oder enthält so etwas wie einen Geltungsanspruch (auch wenn dieser bei Morus und weiteren ironisiert wurde), die Frage nach Gleichheit über die Aufwertung von körperlicher Arbeit wird nicht gestellt und das utopische Konstrukt von Stiblin ist gegenüber der Naturwissenschaft (zur Beherrschung der Natur) nicht offen<sup>21</sup>. Diese Punkte sind nicht nur bei Morus, sondern auch bei den folgenden Utopisten erfüllt bzw. werden zur Diskussion aufgegriffen. Kurz zusammengefasst kann gesagt werden, dass die Utopisten nach Morus Wert darauf legten, dass die Utopie das Werk von Menschen sei: Weg vom "ora" hin zum "labora". Stiblin sieht dies anders: Seine Menschen glauben daran, dass ein göttliches Wesen ihr Schicksal lenkt und dass dieses göttliche Wesen präsent in

---

<sup>21</sup> Saage (2001), S. 191.

Alltag und Staatskonstruktion sei. Die Menschen in Stiblins utopischer Konstruktion haben (eingeschränktes) Privateigentum.

Stiblin teilt die eher abschätzige Auffassung Platons zu körperlicher Arbeit. Er festigt die Strukturen der Ständegesellschaft. Somit bleibt entwicklungstheoretisch gesehen der Entwurf hinter Morus oder Campanella zurück. Stiblin hat keinen Gegenentwurf vorgelegt, sondern höchstens im Detail ausgeführt, wie es eigentlich – unter Beibehaltung der bekannten Prämissen – sein müsste. Ist dieses Merkmal als *Conditio sine qua non* der Utopiedefinition aufzufassen, dann handelt es sich im Fall von Stiblin (und auch bei Eberlin) nicht um eine klassische Utopie, die in der Tradition von Morus zu rezipieren ist. Allerdings könnte diese Kategorisierung mit der Einschränkung des Begriffs Utopie aus dem rein formalisierten Rahmen herausgeholt werden: Denn Stiblins *Commentariolus* ist formal so nahe an der Utopie von Morus, dass eine Zuordnung rein schon aus formalen Gründen plausibel scheint. Würde also Stiblins *Commentariolus* als "traditionalistische Utopie" und Morus *Utopia* als "klassische Utopie" (mit der vorwärtsgewandten und lösungsorientierten Ausrichtung) bezeichnet, wäre eine Subsumtion unter den Begriff "Utopie" trotzdem plausibel. Öffnet man den Blick ins 19. Jahrhundert, wird klar, dass eine solch eingeschränkte Definitionspraxis schnell dazu führen würde, dass viele Utopieentwürfe, die sich auf bestehende, aber aus Sicht des Autors zuwenig gelebte Werte beziehen, rein historisch gesehen rückwärtsgewandt sind und nicht mehr als Utopie bezeichnet werden könnten.

### **3.1.6 Montaigne, Menschenfresser und Wagen**

Wenn Rabelais fälschlicherweise Anarchismus vorgeworfen wurde, so lässt sich das Werk von Montaigne gut in diese Tradition der Gegenentwürfe zur Utopiediskussion einreihen. Konkret: Montaigne hat in Essayform über den edlen Wilden geschrieben, der als ernst zu nehmende Alternative im Bereich der Sozial- und Zivilisationskritik sowie im Bereich des geltenden Rechts aufzufassen ist. Rabelais hat zwar nicht von Anarchie gesprochen, sondern von der Befreiung des Zwangs. Dennoch ist Rabelais' Entwurf in der Abtei Thelema mit der Deutung durch Montaigne vergleichbar. Beide Werke sind bereits Alternativen zu den Alternativen ihrer Zeit, zu den Utopien nämlich, die in der Abschaffung des Privateigentums und in der verabsolutierten Staats- und Rechtsform die Lösung der aktuellen Probleme sahen. Montaigne zog den edlen Wilden herbei und schilderte, welche Qualitäten diesen Menschen eigentlich über die Auswüchse der herrschenden Zivilisation stellten.

Montaigne hat 1580 und 1588 die Aufsätze "Über die Menschenfresser" und "Über Wagen" veröffentlicht. Die Aufsätze stehen qua ihrer Form ausdrücklich nicht in der Utopietradition, allerdings ist der Inhalt eindeutig als Alternative ausformuliert und somit in dieser Deutungslinie zu verstehen. Die Kritik fusst auf der Tatsache, dass die europäischen Eroberer in der neuen Welt ihre Zivilisation

über die Gesellschaft der Eingeborenen stellen und somit – aus Sicht Montaignes – alles kaputt machen. Er wertet den edlen Wilden als Ideal, das jenseits von arm und reich, von Unterwerfung, von Politik und Obrigkeit steht. Die Eingeborenen seien neue Menschen, die weniger krank seien und somit den Europäern in der Beherrschung der Natur in nichts nachstehen würden, in einigen Bereichen sogar überlegen seien.

Der edle Wilde ist zwar anarchisch, er hat es aber gar nicht nötig, sich Gesetzen zu unterwerfen, weil diese Gesellschaft ohne eine einengende Gesetzgebung (oder Unterwerfung) funktioniert. Hier stehen sich Rabelais und Montaigne sehr nahe und bilden den (vermeintlich) anarchischen Rahmen der Utopiediskussion des 16. Jahrhunderts.

### **3.1.7 Campanella, Sonnenstaat**

Hundert Jahre nach Morus folgt Tomaso Campanella mit der „Città del Sole“, der Sonnenstadt bzw. dem Sonnenstaat<sup>22</sup>. Campanella ist Dominikaner und verbringt 27 Jahre seines Lebens in Kalabrien im Gefängnis, wo er unter anderem 1602 auch die „Città del Sole“ verfasst. Sein Kampf gegen ökonomische Unterdrückung brachte ihn ins Gefängnis. Ähnlich wie Morus hält Campanella am Christentum fest – und hält es für die einzig wahre Religion. Er geht davon aus, dass die Spanier die neue Welt nur deswegen entdeckt hätten, weil sie Christen seien – und er hält zunächst die Spanier für fähig, alle Völker unter einem Gesetz zu versammeln. Nachher werden es die Franzosen sein, denen er diese Fähigkeit zuspricht.

Mit dem Sonnenstaat schafft Campanella einen ähnlichen Erzählroman wie Morus: Ein Admiral aus Genua und der Grossmeister der Hospitalier reden über den Staat. Der Admiral war auf der Seereise und machte auf Tapobrane (Sri Lanka) Entdeckungen. Die Sonnenstadt ist eine Festung, deren Architektur er detailliert beschreibt. Die Stadt hat einen Tempel, Strassen, Türme, Paläste, Innenhöfe und so viele Schleudermaschinen, dass sie unmöglich eingenommen werden kann. Die Bewohner sind aus Indien geflohen, weil dort Räuberei und Tyrannei herrschte. Ein bemerkenswerter Unterschied: Im Gegensatz zu Morus' Utopia stammen die Bewohner aus einem Gebiet, das existiert. Woher die Morus-Utopier kommen, wird nicht gesagt. Diese Tatsache hat zwei Dimensionen: Zuerst wird die Authentizität auf einer erzählerischen Ebene erhöht, daraus folgend zeigt Campanella, dass das Staatswesen real existiert. Der Sonnenstaat ist eine Theokratie mit einem Würdenträger im obersten Amt und einem ihm unterstellten Triumvirat. Diese stehen in einem Umfeld von weiteren 13 Wissenschaftlern (Beratern). Die Herrschenden werden vom Volk gewählt, wobei Wissen und Tugendhaftigkeit die Voraussetzungen für deren Wählbarkeit sind. Die Solarier (die Bewohner des Sonnenstaates) arbeiten täglich

---

<sup>22</sup> Derriveaux (S. 27) bezeichnet „Utopia“ und „La Citta del Sole“ als kommunistische Utopien. (korrekterweise handelt es sich um vor-kommunistische Ideen)

4 Stunden, Müßiggang ist verpönt, es besteht eine Pflicht zu arbeiten. Die Arbeit wird ihnen vom Staat zugeteilt, sodass Zeit für angenehme Dinge wie Diskutieren, Lesen oder Spaziergehen bleibt. Es gibt einen Wettbewerb bei der Arbeitsleistung, allerdings resultiert daraus kein übermäßiger Privatbesitz für den Einzelnen, sondern nur Mehrwert für den Staat und die Gemeinschaft als Ganzes. Es gibt weder Arme noch Reiche. Wie bei Morus sind Sexualität und Fortpflanzung staatlich geregelt, und zwar zum Wohle des Staates und nicht des Einzelnen. So werden auch die Kinder gezeugt und erzogen – im Interesse des Staates und nicht des Einzelnen, entsprechend nicht, um eine Individualität hervorzuheben. Gott ist die höchste Macht, und die Gestirne beeinflussen je nach Konstellation gewisse Vorgänge.

Campanellas Sonnenstaat wurde in einem noch zersplitterten Italien geschrieben. Im Süden herrschten Feudalherren, sie bestimmten willkürlich über die Arbeit und über die Menschen. Die ökonomische Situation in Italien entwickelte sich unvergleichlich schlechter als in Frankreich und in Spanien, wo ein starker Binnenmarkt bestand. Diese Schwächung der italienischen, vor allem der süditalienischen Wirtschaft führte dazu, dass Ende des 16. Jahrhunderts die Spanier Süditalien beherrschten. Zwar nicht identisch mit der Situation in England 80 Jahre vorher, dennoch vergleichbar: Es bestanden Ungerechtigkeiten, die sowohl Morus, wie auch Campanella beschäftigten. Die Lösung der Ungerechtigkeiten ist teilweise aus den beiden Utopien herauszulesen. Campanella nahm 1599 an Aufständen von unterdrückten Bauern teil, was ihn ins Gefängnis brachte, wo er den Sonnenstaat schrieb. Die Tatsache, dass in Süditalien der Frühkapitalismus feudalistischen Strukturen wich, schlägt sich auch im Sonnenstaat nieder: Morus und Campanella teilen die Auffassung, dass das Privateigentum abgeschafft werden müsse. Bei Campanella herrscht ein beinahe Allwissender, der nicht schlecht sein kann, eben weil er soviel weiss. Hier steht politische Ungleichheit einer ökonomischen Gleichheit entgegen. Vor allem ist Wissen ein Teil dieser Legitimation – Wissen und Wissenschaft werden die Utopien des 17. und vor allem des 18. Jahrhunderts dominieren.

Der Jesuitenstaat in Paraguay wird oft mit Campanellas Sonnenstaat (und auch mit Morus' Utopia) in Verbindung gebracht. Zwar könnte anhand dieses Modells die erste Sozialutopie festgemacht werden, doch ist kaum anzunehmen, dass dieser Einfluss so funktionieren konnte, denn die erste Jesuitensiedlung in Paraguay ist auf das Jahr 1609 datiert – somit klar vor dem Erscheinen des Sonnenstaates<sup>23</sup>. Dennoch ist dieses Projekt mit utopischer Aura nicht ganz ausser Acht zu lassen: bis 1768 lebte der Orden wie als streng geführte Unternehmung. Die Funktionstüchtigkeit basierte unter anderem auf der Einbindung des Indianerstammes der Guarini, die als Wächter und Aufseher im Jesuitenstaat funktionierten. Es sind einige Merkmale auszumachen, die an die Konzeptionen der Utopietradition erinnern: So zum Beispiel die Gleichheit aller

---

<sup>23</sup> Saage (2001), S. 200.

Menschen und ihrer Häuser. Dennoch sind die Unterschiede beträchtlich: Die Indios glaubten an die Göttlichkeit der Patres. Diese Art von geistiger Sklaverei zeigte sich auch, als der Jesuitenstaat zerschlagen wurde und die Indios wieder in Freiheit leben konnten – diese Indios, von denen die Jesuiten behaupteten, sie hätten kaum mehr Verstand als Kinder. Zudem ist das Ausüben eines Amtes nicht eine Art von Ehrensache, sondern ein Ausdruck von Macht. Die Jesuiten widersprachen somit schon der Konzeption Platons, dessen Philosophen in der Politeia nur widerwillig ein Amt übernahmen. Sie durften nicht arbeiten, währenddem die herrschende Kaste bei den Jesuiten das "Unternehmen" führten. Schliesslich orientierte sich die städtebauliche Konzeption an den Idealstädten des 15. Jahrhunderts, die somit älter waren als Morus' Amaurotum, der Hauptstadt Utopias. Und: Der Jesuitenstaat war überhaupt nicht von der Umwelt abgeschnitten, auch wenn die Indios nur mit Bewilligung ausreisen durften. Der Jesuitenstaat war ein Teil des spanischen Kolonialreiches. Die Indios waren der eigentliche Gegenstand des Staates: Nämlich des Missionierens. Auch wenn viele Ähnlichkeiten mit der klassischen Utopie auszumachen sind, so bleibt am Schluss jeder Betrachtung mindestens ein grundlegender Unterschied: Die Patres missionierten, das war ihre Absicht. Nicht die Gründung eines Idealstaates stand im Zentrum ihres Handelns.

### **3.1.8 Andreae, Christianopolis**

Andreae orientierte sich in Inhalt und Form an den beiden bereits existierenden Utopien von Morus und Campanella. 1619 wurde die "Christianopolis" auf lateinisch, 1626 das deutsche Werk "die Christenbourg" veröffentlicht. Wie seine Vorgänger schuf Andreae mit seinem Werk innerhalb der Gattung etwas Neues: War es bei Morus die Rettung des Volkes durch die Abschaffung des Privateigentums (wobei das Volk keine Reise hinter sich hatte, ganz im Gegensatz zu Campanella, wo die Solarier aus Indien geflüchtet sind), ist es nun bei Andreae die Kombination aus Religion und Wissenschaft. Die Ähnlichkeiten in der Erzählform mit Morus und Campanella sind gross, bei der Organisation des Staates (Regierung durch Triumvirat und theokratische Aristokratie) lehnt sich Andreae mehr an Campanella an. Im Gegensatz zu den beiden genannten Utopien sind die Einwohner von Christianopolis Gewerbe-Treibende und nicht nur Bauern. Alles andere ist vergleichbar: Abgeschafftes Privateigentum, somit keine sozialen Unterschiede, Kontrolle durch den Staat in allen Bereichen des Lebens und kein Geldverkehr. Als wesentliches Element kommt, wie eingangs erwähnt, die Bedeutung von Bildung und Wissenschaft.

Johann Valentin Andreae begann seine kirchliche Laufbahn als Diakon in Vaihingen an der Enz und verstarb 1654 68-jährig als Abt im Kloster von Adelsberg. Er beschäftigte sich zeit seines Lebens mit der Frage nach der Schule, Wissenschaft und Bildung. So wurde denn auch das eigentliche Fundament von



Christianopolis die Schule<sup>24</sup>. Hier wird ein wesentlicher Unterschied zu den beiden andern Utopien deutlich, der gleichsam Ausdruck der Motivation des Autors und Zeitspiegel zugleich ist. Waren es bei Morus und Campanella die sozialen Unruhen, ist es nun bei Andreae die zunehmende Bedeutung von Wissen.

Nicht nur innerhalb des Schulsystems, sondern auch ausserhalb kommt der Bildung und dem Studium der Naturwissenschaften grosse Bedeutung zu. Es gibt Museen für fast alle Theorie-Bereiche. Das kopernikanische Weltbild kommt in diesem Bildungsangebot ebenso vor wie Mathematik oder Chemie. Ziel ist es jeweils, die göttliche Natur zu ergründen und die Prinzipien nachzuahmen. Man will Gott oder das Göttliche verstehen. Das erklärt auch, wieso die Forschung nicht l'art pour l'art sein kann, sondern einen konkreten Nutzen bringen muss. Technischer Fortschritt durch Wissenschaft, durch Lernen und Austausch einzelner Experten ist bei Andreae solange ein Thema, als dass die Erkenntnis praxisrelevant ist. Das kommt dem göttlichen Auftrag gleich: die Natur zu beherrschen, was eine äusserst enge Verbindung zwischen Theorie und Praxis ergibt. Das geht soweit, als dass der Handwerker aufgefordert ist, sich an der Forschung zu beteiligen, genauso wie der Wissenschaftler sich handwerklich betätigen soll<sup>25</sup>. Andreae ist mit der Feststellung, dass es einen gesellschaftlichen Nutzen aus dem naturwissenschaftlich-technischen Lernprozess gibt, der Erste, der die Utopieform in dieser Hinsicht einsetzt. Dieser Fortschrittsgedanke ist typisch für das 17. Jahrhundert und er wird durch Bacon, wiederum in Form einer Utopie, aufgenommen.

### **3.1.9 Bacon, Neu Atlantis**

Diese Utopie steht eigentlich Andreae's Werk am nächsten, unterscheidet sich aber am klarsten von allen vorangehenden Utopie-Romanen. Denn: Es ist weniger der alternative Gesellschaftsentwurf, der Ungerechtigkeiten bekämpfen soll, sondern vielmehr die "Reformation" der Wissenschaft, ihrer Methoden und der Ziele. Das geschilderte Gemeinwesen weist keine revolutionären Strukturen auf, es entspricht in den groben Zügen der Realität.

Saage<sup>26</sup> weist darauf hin, dass Neu Atlantis vor allem auch Einblicke in die Persönlichkeitsstruktur von Bacon gewähre. Damit spielt er vor allem auf dessen leidenschaftliches Interesse für Naturwissenschaften an. Der Reformwille Bacons ist somit als innerster Wunsch zu verstehen. In seinem "Novum Organum Scientiarum" erklärt Bacon Methoden und Ziele der Naturwissenschaft, in der Utopie veranschaulicht er diese Forderungen. Wesentlich dabei ist der

---

<sup>24</sup> Niedermeier, S. 28.

<sup>25</sup> Dies ist auch im Zusammenhang mit der zunehmenden Bedeutung des Handwerks in der Renaissance zu sehen – was den eigentlich technischen Fortschritt im 17. und 18. Jahrhundert erst ermöglichte. Siehe dazu u.a. Niedermeier, S. 32.

<sup>26</sup> Saage (2001, Band 1), S. 143.

Kerngedanke, dass und wie der Mensch die Natur beherrschen soll. Hier ist natürlich auch ein Zusammenhang zum Gemeinwesen gegeben: Die Forschung soll unter anderem auch den Lebensstandard erhöhen. Inhaltlich hält Bacon an der experimentell induktiven Forschungsmethode fest und bezieht in die Zusammenarbeit von Forschung und Wissenschaft auch die Technik mit ein.

Die Erzählart folgt den vorangehenden Utopien: Ein Ich-Erzähler schildert seine Erlebnisse. Er berichtet von Atlantis<sup>27</sup> weniger aus dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen oder politischen Institutionen. Diese sind keinesfalls revolutionär: Es gibt Privatbesitz und Klassenunterschiede. Diese Schilderungen finden sich im ersten Teil der Schrift, im zweiten Teil geht Bacon nur auf die Naturwissenschaft und deren Organisation ein. Die Wissenschaft ist bedeutend und eine eigene Institution. Dabei ist festzuhalten, dass Bacon wirklich explizit auf die Wissenschaft und auf die Forschung eingeht, und nicht auf die Bildung, die er wohl als gegeben voraussetzt. Im Haus Salomon – der Ort der Wissenschaft und Forschung – gibt es klare Vorstellungen der Geheimhaltung neuer Forschungsergebnisse. Zudem scheuen die Wissenschaftler auch vor Wissensspionage in andern Ländern nicht zurück. "Wissen ist Macht"<sup>28</sup> ist in Neu-Atlantis wörtlich zu nehmen, sogar der mögliche Machtmissbrauch wird thematisiert. Wissen soll reglementiert werden und hierarchisch geregelt sein, der Ausgleich von Klassen ist für Bacon kein erklärtes Ziel. Zudem spielt die Macht durch Wissen auch auf die aufkommende Säkularisierung an: Nicht mehr Gott, sondern der Mensch kann mit Wissen (also mit Wissenschaft und Forschung) die Natur beherrschen.

Bacon hat mit Neu-Atlantis 1624 bzw. 1627 das erste Werk utopischer Form geschrieben und veröffentlicht, das die Wissenschaft zum Hauptthema – zur unabhängigen Institution im idealen Staat macht. Fortschrittsglaube und die Vision des mächtigen, weil wissenden Menschen prägen diese Utopie, die sich vom Idealbild des idealen Staates entfernt und einen Teilbereich, nämlich die Forschung und die Wissenschaft, fokussiert. Hier bewegt sich also zum ersten Mal in der Begriffs- und Gattungsgeschichte der Utopie der Inhalt vom idealen Staat weg: Hin zur idealen Umgebung und Organisation für Forschung und Wissenschaft. Zwar enthält Neu Atlantis Angaben über die Staatsform, diese nehmen aber den kleineren Teil der Schilderungen ein.

An dieser Stelle sei folgende Feststellung wiederholt: Utopien sind meist Ausdruck der aktuellen Strömungen in Geschichte und Gesellschaft<sup>29</sup>. Gerade bei Bacon zeigt sich dies sehr deutlich. Vor allem ist es Bacon selber, der damit eine Strömung begründet: Er betrachtet nämlich die Welt so, wie sie existiert – ganz

---

<sup>27</sup> Der Begriff "Neu-Atlantis" nimmt Bezug auf die Insel Atlantis, die schon Platon in den Dialogen Timaios und Kritias beschrieben hatte. Eine parallele Anlehnung findet sich im "Novum Organum Scientiarum", das das alte "Organon" von Aristoteles ersetzen sollte. Siehe dazu u.a. Niedermeier, S. 35.

<sup>28</sup> Niedermeier, S. 37.

<sup>29</sup> Heubrock, S. 5.

im Gegensatz zur mittelalterlichen komplementativen Erkenntnis. Die Induktion stellt ein neues Verhältnis zwischen Theorie und Praxis her. Dennoch spielen die Anerkennung Gottes oder das Christentum eine zentrale Rolle: So ist die Zugehörigkeit zum Christentum bei Ankunft auf der Insel Bensalem Garant für den Frieden und wird so zur Bedingung für die Aufnahme der Seeleute. An anderer Stelle sagt Bacon: "Der Zugang zu solchem Werk erfolgt durch die Tür oder die Passage, die die göttliche Majestät zweifellos beständig bewacht." Der Forscher unterwirft sich den von Gott geschaffenen Ordnungen und Hierarchien<sup>30</sup>. Dennoch ruft Bacon in vielfacher Hinsicht zur Grenzüberschreitung der alten Welt auf. Diese Grenzüberschreitung orientiert sich allerdings an den bestehenden Werten und Ordnungen. Ein einfaches Beispiel: Währenddem die Seeleute in grösster Not sind, berufen sie sich auf Gott und bitten ihn um Hilfe. Sie finden anschliessend Bensalem, das sich als Geschenk Gottes offenbart, und dort kommen sie mit den christlichen Werten ebenfalls zu einem Geschenk, nämlich zum Gastrecht, das ihnen den Blick in das noch unbekannte System erst ermöglicht.

### **3.1.10 Wilkins, Entdeckung der neuen Welt**

1638 wird erstmals ein Werk vorgelegt, das in einigen Zügen als Vorbote der Science Fiction verstanden werden kann. Allerdings wäre es verfehlt, Wilkins' Werk bereits als Science Fiction zu bezeichnen, denn seine Absicht war technischer und naturwissenschaftlicher Natur – und nicht, die Lesenden mit einer Erzählung, welche die Zukunft als faszinierenden Stoff beinhaltet, primär zu unterhalten. John Wilkins war Mitbegründer der Royal Society und die "Entdeckung der neuen Welt" ist in diesem wissenschaftlichen Kontext zu verstehen.

Wilkins spricht in der "Diversity of a New World" von den Problemen, die bei einer Mondfahrt zu bewältigen wären. Sein Werk ist als Rechtfertigung der kopernikanischen Lehre zu verstehen – das zeigt sich unter anderem darin, als dass Wilkins Zitate von bekannten Persönlichkeiten einschliesst und weder einen Roman, noch eine klassische Darstellung des Idealstaates vorlegt. Er konzentriert sich auf die Frage, was zu tun wäre, um den Mond zu erkunden und dabei geht er davon aus, dass es auf dem Mond eine andere und höchstwahrscheinlich bewohnte Welt geben müsse<sup>31</sup>. Mit dieser Welt könnte Handel betrieben werden, deshalb würde es Sinn machen, zum Mond zu reisen. Dass die Beschreibung dieser Welt einen utopischen Beigeschmack erhält, macht den Text noch nicht zur klassischen Utopie. Vielmehr ist er im technischen Zusammenhang zu lesen. Wäre er 200 Jahre später geschrieben worden, stünde er klar im Fortschrittsgedanken, der durch die Industrie und Technik ausgelöst wurde. Wilkins hatte aber einfach den ökonomischen Nutzen eines Handelspartners und

---

<sup>30</sup> Astrid Wilkens, in: Engel/Marx, S. 97f.

<sup>31</sup> Schwonke, S. 16 f.

die kopernikanische Wende im Kopf, als er sein Werk verfasste: Eine Erzählung mit utopischen Zügen, vielleicht am ehesten eine ökonomisch-technische Utopie.

### **3.1.11 Godwin, Der Mann im Mond**

Der englische Bischof Francis Goldwin war zwar nicht Naturwissenschaftler, dennoch hat er 1638 mit "The Man in the Moon" einen Roman vorgelegt, der die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse einbezogen und weitergeführt hat. Wie Wilkins beschreibt er die Reise zum Mond und die damit zusammenhängenden Probleme, allerdings verwendet er mehr Platz für die Schilderung der Mondbewohner. Abgesehen von ein paar Luftgeistern, welche die vorkopernikanische Denkweise abbilden, sind die Problemstellungen bei der Reise und der Landung kopernikanisch geprägt. Godwin zeigt phantasievoll auf, wie die Mondbewohner – die so genannten Lunarier – leben. Sie sind menschlich, aber den Menschen in einigen Punkten überlegen. Vieles wirkt aus heutiger Sicht magisch und nebulös, dies ist als Ausdruck des noch wenig aufgeklärten Denkens des 17. Jahrhunderts und als Ausdruck der, wenn auch überdurchschnittlichen, so dennoch laienhaften naturwissenschaftlichen Bildung von Godwin zu verstehen.

Godwins Entwurf ist kein Gegenentwurf zur damaligen Zeit. Wie bei weiteren in diesem Zusammenhang geschilderten Texten stellt sich auch hier die Frage, ob Godwins Mann im Mond als Utopie bezeichnet werden soll. Sicherlich geht es nicht um die Realisierbarkeit der Vorteile der Lunarier auf Erden, da sie sich schon in ihrem Wesen von Menschen unterscheiden. Vielmehr ist es ein Weiterspinnen der Erkenntnisse und Vorteile, welche die Veränderungen der Naturwissenschaften mit sich bringen. Die eigentliche Reise zum Mond könnte tatsächlich zu neuen Erkenntnissen führen, die auch Einfluss haben könnten auf Gesellschaft und Staat, wenn davon ausgegangen wird, dass es auf dem Mond (oder auf einem zu entdeckenden Planeten) hoch entwickeltes Leben gibt. Der Mann im Mond ist mit Sicherheit keine klassische Utopie, die formalen Aspekte sind allerdings zum Teil in dieser Tradition zu verstehen. Zudem ist die Schilderung von der Gesellschaft auf dem Mond durchaus vergleichend zu lesen – denn dieser Fortschritt ist auf der Erde "noch nicht" vorhanden. Dieses "Noch-nicht" hat utopische Züge.

Innerhalb der klassischen Utopie stellt diese Form so etwas wie einen technisch-unterhaltsamen Zweig dar. Utopischer Roman oder utopisch-technischer Roman könnte als Bezeichnung gelten, vor allem dann, wenn dies als Vorstufe zur Science Fiction verstanden wird. Schwonke (S. 19) bezeichnet Wilkins', Godwins und Cyrano de Bergeracs Werke als naturwissenschaftlich-technische Utopien, dies im Sinne einer Vorstufe zur Science Fiction und als Weiterentwicklung der Utopie. Somit reiht sich auch die Science Fiction in die Utopietradition, ohne dabei den Anspruch auf die Gültigkeit als klassische Utopie zu erheben.

### 3.1.12 Winstantley, Das Gesetz der Freiheit

Die Frage der Realisierbarkeit stellt sich bei diesem Text zum ersten Mal in der Geschichte der Utopie auf sehr konkrete Weise, denn Winstantley legt mit "Das Gesetz der Freiheit" 1652 einen Text vor, den er nicht einfach nur als Idealform einer Gesellschaft sieht, sondern als Bauplan einer Gesellschaft, die bereits auf dem beschriebenen Weg war<sup>32</sup>. Es handelt sich um eine innerweltliche Alternative, die alle relevanten Bereiche des Lebens abdeckt – ganz im Gegensatz zu Bacon, der das Schwergewicht auf die Darstellung von Wissenschaft und Technik legte.

Morus und Winstantley ist gemeinsam, dass sie beide aus den aktuellen gesellschaftlichen Missständen eine Lösung entwickeln. Winstantleys Hauptinteresse liegt dabei bei den kleinen Pächtern und Landarbeitern. Winstantley war ein Vorkommunist und als religiöser Reformator in seiner Denkart grundsätzlich christlich geprägt. Er war Schneider und hatte ein eigenes Geschäft, das im englischen Bürgerkrieg 1648 bankrott ging. Er schloss sich vorübergehend den Baptisten an und lebte 1649/1650 während 90 Tagen die vielleicht erste Sozialutopie, eine christliche Landkomune: Er besetzte mit Freunden brachliegendes Land und nannte seine Gruppe "True Levellers". Dabei kämpfte er nicht für die Abschaffung des Privateigentums oder für die Einführung von Gemeineigentum auf der Ebene der Gruppe, sondern für das Recht auf Erwerb von Boden-Eigentum für jeden Bürger. Die Gruppen – er fand in der kurzen Zeit mehrere Nachahmer – wurden zerschlagen, zehn Jahre später ging aus der Bewegung die "Gemeinschaft der Freunde" hervor, welche die Grundlage für die Quäker-Bewegung bedeutete.

Das Denken Winstantleys ist antiindividualistisch und ausgerichtet auf innergesellschaftliche Harmonie und Konfliktfreiheit. Nebst dem Frieden steht für Winstantley aber auch die Verwirklichung der Freiheit an hoher Stelle: Nicht als individuelle Freiheit im Sinne einer Entfaltung, sondern als gemeinschaftliche Basis der materiellen Existenz, denn nur so könne die Erde gemeinsam genutzt werden. Privateigentum kommt denn auch in dieser Ableitung vor, nämlich in Form von Haus oder Wohnung und allgemein in Form der nötigen Grundinfrastruktur eines Individuums. Es ist aber nicht nötig, dass jeder Einzelne darüber hinaus über Luxus oder weitergehendes Privateigentum verfügt. Im Gegenteil: Eigentliches Privateigentum ist per Todesstrafe verboten. Gold und Silber dienen nur als Währung für den Aussenhandel, denn nur so kann die Kompatibilität mit andern Ländern, welche nur über eine Währung Handel betreiben könnten, gewährleistet werden. Die Arbeitsdisziplin ist ferner staatlich geregelt. Sollten Erkenntnisse aus diesen Prozessen resultieren, sind diese zu nutzen, um den technischen Fortschritt zu fördern. Winstantley war gegen das

---

<sup>32</sup> Saage (2001), S. 165.

monarchische System und überzeugt, dass Wissenschaft und Technik nur nach Beendigung des Systems richtige Fortschritte machen würden.

Die Verteilung der Güter funktioniert bei Winstantley ähnlich wie bei seinen Vorgängern Morus, Campanella oder Andreae: Produziert wird bedarfsorientiert, verteilt und ausgeglichen wird zentral durch eine unsichtbare Hand, hinter der der Staat steht.

Winstantleys Familienkonstruktion ist teilweise mit der von Morus vergleichbar: So ist der Staat fest in der Lebenssphäre der Familie verankert, der Familienvater bekleidet das erste bzw. unterste Amt in der Hierarchiekette, die im Parlament endet (und auch das einzige Amt, in das man nicht gewählt wird). Winstantley tritt für die Partnerwahlfreiheit ein, für eine monogame Ehe und für eine patriarchale Organisation der Familie, obwohl er davon ausgeht, dass sich beide Ehepartner gleichseitig gehören würden. Ebenfalls ist den Frauen der Zutritt zu den weiteren öffentlichen Ämtern versagt. Das Parlament ist Exekutive, Legislative und Judikative in Einem – es hat zur Aufgabe, strategisch für Ruhe und Ordnung im Lande zu sorgen (für die operativen Aufgaben werden Wächter betraut). Das Parlament muss allerdings für die Gesetze die Zustimmung des Volkes einholen, damit es sich nicht verselbstständigt. Das Erziehungswesen ist beeinflusst von Bacon, so auch die Auffassung Winstantleys, dass die induktiv-experimentelle Naturwissenschaft eine überragende Bedeutung hat.

Neu ist die Erkenntnis, dass es einen gesteuerten Nachrichtenfluss geben müsse: So schafft Winstantley das Amt des Nachrichtenmeisters. Dieser trägt die aktuellen Informationen zusammen und veröffentlicht sie in einem Buch, das er den einzelnen Dörfern zugänglich macht. So können die Bürger aus Fehlern lernen – vor allem ist diese Einrichtung aber als Antwort auf die public opinion in England zu verstehen, auf die erstmalige Erkenntnis, dass ein Gemeinwesen so etwas wie eine gemeinsame Meinung oder eine gemeinsame Stimme verbinden könnte.

Winstantley ist in der Utopietradition nicht revolutionär, er hat aber ein paar neue Merkmale auf die Traktandenliste der Utopisten gesetzt: So hat er als erster die Partizipation der (männlichen) Bürger so ernst genommen und das Parlament der Kontrolle (über die Wahlen) durch die Bürger unterstellt. Nicht nur Gleichheit, sondern vor allem auch Freiheit ist in Winstantleys "Gesetz der Freiheit" verankert. Und die Bedeutung von koordinierter Verbreitung von Information ist ebenfalls zum ersten Mal in seiner Schrift zu finden. Ein formaler Aspekt ist im Zusammenhang der vorliegenden Betrachtung nicht ausser Acht zu lassen: Während die vorangehenden Entwürfe von Morus, Campanella, Andreae oder Bacon die Transformation der Lösung (vom "Nirgendwo" zum "Hier") nicht thematisierten und den Ort des Geschehens auf eine ferne Insel verlegten, ist das Setting von Winstantley nun England selber. Zwar sind die Institutionen fiktiv, doch ist klar, dass sich Winstantley mit dem "Gesetz der Freiheit" näher an der

Realität bewegt als seine Vorgänger. Er wendet sich an den Lord-Protector der Republik und verkauft ihm die Idee nicht einfach als Alternative, sondern hebt hervor, dass er, der Lord-Protector, im Gegensatz zu ihm, Winstantley, die Macht habe, den vorliegenden Entwurf (ohne Gewalt) umzusetzen. Winstantley geht demnach vom republikanischen Staat aus und legt seine Schrift als Lösung vor. Das tat beispielsweise auch Morus: Aber die Verwirklichungschance, die Aufforderung, das vorliegende Modell zu realisieren und gleichzeitig der Kontext, in den der Ansatz gestellt wird, sind bei Winstantley näher und greifbarer. Es gibt beispielsweise keine ironische Distanzierung, wie dies Morus mit den Begriffen Utopia und Hythlodeus eingeflochten hat.

### **3.1.13 Harrington, Oceana**

Im Gegensatz zu Winstantleys "Gesetz der Freiheit" ist Harringtons Oceana nicht so eindeutig den Utopien zuzuordnen. Das Werk wurde 1656 in London veröffentlicht. Zwar gibt Harrington einige Ansätze von neuen Elementen in Staats- und Gesellschaftskunde vor, doch ist dies eher vor dem Hintergrund des realen Englands zu sehen als in Form einer räumlichen Fiktion. Damit ist er zwar nahe bei Winstantley, der mit seinem Werk ebenfalls einen Raum im bestehenden Raum schuf, doch weist Harrington weder Vorschläge im Sinne einer Verbesserung der aktuellen gesellschaftlichen Umstände vor, noch geht er ins Detail, ausser in der Beschreibung der Staatsform, wo er es völlig übertreibt und damit der Gesamtkonzeption keine Erneuerungsdimension gibt. Wie Winstantley widmet Harrington sein Werk dem Lord Protector: Nur kritisiert Winstantley, dass die Unterschichten von der englischen Revolution nicht das bekommen hätten, was sie eigentlich verdient hätten – ganz im Gegensatz zu Harrington, der den Lord Protector und das gegenwärtige System mit seinem Entwurf idealisiert und Hinweise geben möchte, wie dieser Zustand ausgebaut werden könnte.

So gesehen fehlt Oceana das utopische Potenzial, allerdings ist deswegen Oceana nicht gänzlich aus der Utopietradition zu streichen. Oceana ist wohl mehr ein "Entwurf in der Utopiegeschichte", eine formal-utopische Aufarbeitung einer bestehenden Staatsform. Mit dem Werk steht Harrington näher bei Eberlin denn bei Morus.

### **3.1.14 Cyrano de Bergerac, L'autre Monde**

Kurz nach Harrington legt Savinien Cyrano de Bergerac zwei Texte vor, zum einen "L'autre Monde ou les Etats et Empires de la Lune" (1656) und "Histoire comique des Etats et Empires du Soleil" (1662). Nebst humorvollen Schilderungen des Plantetenthemas geht Cyrano – mehr als beispielsweise Goldwin – auf die Gesellschaftsform ein – auf das Weltbild, das von Naturwissenschaft, Naturphilosophie und Kosmologie geprägt ist. Seine Schilderungen enthalten mehr utopische Elemente als nur einfach Phantastereien

über die technischen Möglichkeiten, auf den Mond oder sogar zur Sonne zu fliegen.

Er hält sich an das kopernikanische Weltbild und macht sich über die Kirche lustig, als er sich beispielsweise auf dem Mond aufhält und die Mondbewohner meinen, er müsse dies halt als Erde und nicht als Mond bezeichnen, dann würde es die Kirche (und die Priester) sicherlich eher für wahr halten. Cyrano beschreibt einige Erfindungen, so auch ein Luftgefährt, das ihn zum Mond bringen soll – wohl am ehesten ein Heissluftballon<sup>33</sup>. Er geht ausführlich auf die Errungenschaften der Mondbewohner ein, es entsteht der Eindruck, dass sich seine Schilderungen (und somit die Gesellschaft überhaupt) vor allem nach den Erfindungen, nach dem technischen Stand der momentanen Forschung beziehen. Überall wird die Gesellschaft auf Erden humorvoll kritisiert. Alles in allem ist eine Hauptaussage aus der Erzählung zu filtern: Der Mensch ist nicht das am weitesten entwickelte Wesen und die Welt ist komplexer, als sich das der Mensch vorstellen kann. Mit Witz – ein wesentliches und noch neues Merkmal – zeigt Cyrano, dass die Welt anders sei, als man bisher angenommen habe.

### **3.1.15 Veiras, L'Histoire des Sévarambes**

Hochmut, Geiz und Müssiggang: Das sind für Denis de Vairasse (oder Veiras) die drei Ursachen für das Elend der Zeit, in der er seine "Histoire des Sévarambes" verfasst hat<sup>34</sup>. In seiner Utopie herrscht ein absoluter, aber gerechter Monarch namens Sevaris. Er will den Hochmut dadurch bekämpfen, in dem er den Adel abschafft. Somit besteht nur noch ein Unterschied zwischen einer gewählten Beamtenschaft und dem Volk. Den Geiz bezwingt er mit der Abschaffung des Privateigentums und der Errichtung von Gemeinschaftshäusern. Gegen den Müssiggang soll eine allgemeine Arbeitspflicht die Menschen zu nützlicher und mässiger Arbeit bringen. Die industrielle Produktion ist genossenschaftlich organisiert.

Veiras verfasste seine Sozialutopie 1677. Er steht mit seinem Werk zwischen Morus und Campanella, neu hinzu kommt jedoch die Erhaltung der menschlichen Würde. Während es bei Morus und Campanella mehr um die Erlangung des Glücks ging, fokussiert Veiras die menschliche Würde, die er durch das aufgeklärte Naturrecht begründet sah<sup>35</sup>. Er wollte mit seiner Sozialutopie die Zustände im damaligen England sanft kritisieren: Die ökonomische Macht des Bürgertums und die politische Macht durch die Diktatur Cromwells. Ähnlich ist Harringtons Oceana zu verstehen. Allerdings waren die Probleme Englands und Frankreichs im ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhundert völlig verschieden. In England erschütterten die Reformation und das frühe Bürgertum die alten feudalen Strukturen, was eine Veränderung der

---

<sup>33</sup> Schwonke, S. 20.

<sup>34</sup> Rahmsdorf, S. 242.

<sup>35</sup> Derriveaux, S. 45.



politischen und ökonomischen Machtverhältnisse bewirkte. In Frankreich waren die Eigentums- und Produktionsverhältnisse seit mehreren hundert Jahren unverändert. Der absolutistische Staat forderte den bäuerlichen Mehrertrag ein, die Produktivität und Produktion sanken. Bauernaufstände und Hungersnöte waren an der Tagesordnung. Dazu kamen die Produktion von Luxusgütern (Manufakturen) und der Handel. So unterschiedlich die Voraussetzungen in den beiden Ländern waren, so unterschiedlich sind auch die Voraussetzungen für die Utopien. In Frankreich waren es denn auch mehr die naturrechtlich geprägten Sozialutopien, die diesen Zustand widerspiegeln.

### **3.1.16 Fénelons, *Télémaque***

Die 1699 vorgelegte "*Télémaque*" ist eine Sozialutopie, welche Menschen in einem vergangenen Naturzustand zeigt. Die Bewohner leben ohne Gesetze und mit natürlichem Reichtum im Überfluss. Das Volk wohnt sozusagen im Paradies. Sie betreiben Ackerbau und Viehzucht, alles gehört allen. Die Familie hat ihr eigenes Oberhaupt, den kleinen König, und selbstverständlich kennen sie keine Gewalt und keine Kriege. Sie sind von Vernunft geleitet, deswegen handelt es sich hierbei auch nicht um ein Schlaraffenland.

Veiras und Fénelons legen mit ihren Utopien nicht Antizipationen zukünftiger Gesellschaftsordnungen vor, sondern kritisieren vor allem die bestehende Ordnung. Die absolutistische Herrschaft von Louis XIV brachte über weite Teile der Bevölkerung Verelendung, Aufstände und Kapitalakkumulation. Aufstände waren an der Tagesordnung. Mit "*Histoire des Sévarambes*" und "*Télémaque*" fordern die Autoren unter anderem eine die Moral und den Geist des Naturrechtes respektierende und aufgeklärte Regierung. Beide Utopien können als erste Boten der bürgerlichen Aufklärung angesehen werden<sup>36</sup>.

## **3.2 *Aufklärung und französische Revolution***

### **3.2.1 Einleitung**

Die Utopien seit Morus nahmen Einiges vorweg, was erst die Aufklärung auf breiter Basis bewirken konnte. Zwar wurde gerade Morus' Utopia breit rezipiert, doch verstanden die Menschen des 16. und 17. Jahrhunderts nur zum Teil, was mit den Ansätzen in den Utopien gemeint war. Naturwissenschaft wurde mit Neugierde begegnet, die Entwicklung war gesellschaftlich stehen geblieben – ganz im Gegensatz zur Naturwissenschaft selber, die einige wichtige Erfindungen hervorgebracht hatte<sup>37</sup>. So ist es auch nicht verwunderlich, dass im 18. Jahrhundert eine grosse Zahl von Utopien entsteht, die von aussergewöhnlichen Reisen erzählen. Diese Reisen zeigen die Fokussierung auf

---

<sup>36</sup> Derriveaux, S. 48.

<sup>37</sup> Schwonke, S. 22 f.

die geographische Ausdehnung der "alten" Welt. Diese Ausdehnung geschah zuerst auf der Erde, dann kam das Weltall hinzu. Voltaire ging in seinem Werk "Micromégas"<sup>38</sup> sogar über das Sonnensystem hinaus: Der Titelheld stammt von einem fernen Planeten, wo die Menschen acht Meilen gross sind, mehrere hundert Sinne und entsprechend mehr Wünsche haben. In einem Gespräch mit Gelehrten wird die von Thomisten vertretene Theorie diskutiert, die Welt sei frei für den Menschen gemacht<sup>39</sup>. Die sichtbaren Sterne bewegten sich regelmässig und schienen eine Art von Ewigkeit zu symbolisieren. Das machte sie nahe, relevant und interessant, somit zum Gegenstand einiger Utopien. Dennoch hatten sie etwas Göttliches und Unantastbares. Die Diskussion zwischen Kirche und Astronomie steht sinnbildlich für diesen Konflikt.

### **3.2.2 Diderot, Nachtrag zu Bougainvilles Reise**

Es ist die Entdeckung Tahitis um 1770, die in Europa eine Euphorie auslöst, die so bisher kaum existent war. Die entdeckte Insel Tahiti wird zum Inbegriff des Einklangs von Mensch und Natur und damit in der Wahrnehmung Europas zum tatsächlich vorhandenen utopischen Raum. Doch genau an dieser Stelle interveniert Diderot, der mit dem "Nachtrag zu Bougainvilles Reise" die bekannteste Tahiti-Utopie schrieb. In dem Moment, so Diderot, an dem Utopie und Europa miteinander konfrontiert werden, etwa durch die Entdeckung Tahitis, ist der utopische Ort zerstört. Was bleibt, ist der Fortschritt, der auf wissenschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Gebieten zumindest eine bessere Zukunft zu verwirklichen vermag. Genau hierfür aber brauche die Gesellschaft Visionen und handlungsanleitende Ideen, also die Fiktion staatsfreier Gesellschaften.<sup>40</sup>

Diderot verfasste seinen "Nachtrag zu Bougainvilles Reise" in den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts. Das Werk ist als Dialog konzipiert, die beiden Gesprächspartner diskutieren den Reisebericht von Bougainville und lesen auch einen von Diderot verfassten Nachtrag, der nicht veröffentlicht worden sei, womit Diderot – ähnlich dem Muster der Reiseerzählung – eine fiktive Realität schafft. Diderot sagt in diesem Nachtrag, dass das von Bougainville beschriebene Bild von Thaiti nicht deswegen wahr sei, weil es so existiere, sondern weil es existent sein könnte, da es natürlich sei. Damit geht Diderot neue Wege, denn er grenzt die Machbarkeit von der Realität ab, wertet die Machbarkeit aber gleichzeitig soweit auf, als dass sie zur Realität wird. Inhaltlich wendet sich Diderot mit seiner Kritik gegen die archaischen Utopien und kritisiert aus dem

---

<sup>38</sup> 1752 in Amsterdam erschienen.

<sup>39</sup> Bemerkenswerterweise ist das thomistische bzw. thomasische Gedankengut im 18. Jahrhundert nur noch in Expertenkreisen von Bedeutung, nachdem es Ende des 17. Jahrhunderts wegen mangelnden Aktualitätsbezuges isoliert und bevor es Ende des 19. Jahrhunderts durch die päpstlich unterstützte Enzyklika "Aeterni Patris" wieder thematisiert wurde. Unter Umständen ein Zeichen dafür, dass Voltaire damit durchaus nicht nur das breite Publikum ansprechen wollte.

<sup>40</sup> Heyer (2004), S. 882.

Standpunkt der Freiheit heraus Herrschaft und Gesetz. Zudem grenzt er die Bewohner von Tahiti von den griechischen Vorbildern ab, denn die Tahitier würden nicht die griechische Venus, sondern ihre eigene verehren – was uneingeschränkte und somit freie Sexualität zur Folge habe.<sup>41</sup> Alles in allem ist die Utopie Diderots eine Utopie des edlen Wilden, der keine voreiligen Urteile fällt, der ausserhalb der Zivilisation steht, aber nicht ausser Konkurrenz mit der Zivilisation ist, da er die alt hergebrachten utopischen Beschreibungen nicht braucht, weil ihm die Natur das Glück des Menschen garantiert und der durch die Begegnung mit der europäischen Kultur (im Rahmen der Schilderung) Schaden nimmt – nicht umgekehrt. Was bei Bacon die Wissenschaft, ist bei Diderot die Sexualität – ohne störende europäische Moral.

### **3.2.3 Mercier, L'An 2440**

Schwonke (S. 28 f) sieht in "L'An 2440" den eigentlich ersten Zukunftsroman, aber erst den Anstoss zu einem gewandelten Zeitbewusstsein, noch nicht dessen Verwirklichung. Das Zukunftsbild werde, so Schwonke, erst Ende des 19. Jahrhunderts zum eigentlichen Rahmen der Utopie. Wir sind hier somit beim Übergang vom Nicht-Hier zum Noch-Nicht der Utopie. Betrachtet man Mercier und sein Werk aus rein literarischer Perspektive, lässt sich mit den Worten Saages<sup>42</sup> festhalten, dass Mercier als "erster konsequenter Repräsentant der literarischen Moderne" gilt.

Die Naturwissenschaft hat im Frankreich des 18. Jahrhunderts zwar die Bibel abgelöst, das Schulwesen ist durch den Verstand geprägt und die Naturwissenschaft steht im Dienst der Aufklärung und der Säkularisierung. Doch in der Schilderung Merciers ist der Praxisbezug der Naturwissenschaft auf die Medizin beschränkt. Der Fortschritt wird im Museum (im Cabinet de Roi) ausgestellt, nicht aber im Alltag genutzt. Inhaltlich lehnt sich Mercier bei diesem Museumsmodell an Bacon und bei der Medizin an Campanella an. Anders ausgedrückt war Mercier seiner Zeit nicht voraus: Er sah, genauso wenig wie alle andern, bei der Veröffentlichung 1771 die sozialen, politischen oder ökonomischen Konsequenzen der Forschung nicht.

Mercier war ein überzeugter Anhänger der Aufklärung und Gegner Napoleons. Er ging mit Sicherheit davon aus, dass er die Elemente der Aufklärung in seinem Buch bereits 20 Jahre früher vorausgesehen hatte. Mercier hat zeit seines Lebens für persönliche Autonomie und gegen autoritäre Gewalt gekämpft. Er hat Napoleon öffentlich beschimpft und gleich im ersten Kapitel von "L'an 2440" Könige als niederen Pöbel bezeichnet. Er prangert die extremen sozialen Unterschiede genauso an, wie er die schlechte Situation der Bauern auf dem Land beklagt. Er vergleicht das Spital "Hôtel-Dieu" in Paris mit der Oper: Während die Sterblichkeit im Spital bei 20 Prozent läge, 6 Menschen sich ein

---

<sup>41</sup> Heyer (2003), S. 398.

<sup>42</sup> S. 49 in UTOPIE kreativ, H 101 März 1999.

Bett teilen müssten und die sanitären und hygienischen Bedingungen katastrophal seien, würde in der Oper an nichts gespart, um ein aufwändiges Spektakel einem kleinen, erlauchten Publikum zu bieten. Diese Beobachtungen sind der Hintergrund für das Verständnis seiner Utopie, denn sie ist nach dieser Analyse die bessere Alternative zum aktuellen Zustand von Politik und Gesellschaft.

Einerseits enthält die vorliegende Utopie viele Elemente der klassischen Utopietradition, andererseits gibt es darin charakteristische Abweichungen. Beispielsweise ist es nicht ein Ich-Erzähler, der von der Reise berichtet, sondern es ist ein fast 700 Jahre dauernder Schlaf, nach dem der Erzähler erwacht und der ihn an den Ort des Geschehens bringt. Ihm wird die Stadt gezeigt, die in ihrer Beschreibung zum Teil mit der Konstruktion von Morus vergleichbar ist. Aber auch bei der Frage nach der Herrschaft tanzt Mercier quasi aus der Utopie-Reihe: Herrschaft ist keine nicht-hinterfragbare Grösse, sondern jeder einzelne führt seine eigene humane Existenz. Es gibt eine individuelle natürliche Gleichheit und die Aufgabe des Staates ist es, diese Gleichheit zu erneuern, denn sie ist gemäss Mercier stärker als eine eigentlich staatlich verordnete Gleichheit. Damit lehnt sich Mercier an das kontraktualistische Naturrecht an, wie es bei Rousseau zu finden ist.

Es gibt bei Mercier Privateigentum, eine kollektivistische Lenkung des Wirtschaftssystems ist vorgesehen, um das Privateigentum einer Art sozialen Pflicht zu unterstellen. Es gibt keine kapitalistische Dynamik: Das System steht für die Bedürfnisbefriedigung, nicht für die Profitmaximierung. Der Staat mischt sich auch in die Preisgestaltung ein, Anzeichen von Planwirtschaft sind auszumachen.

Saage sieht eine klare inhaltliche Anlehnung an den Contrat Social, er spricht – von ein paar Abweichungen abgesehen – von einer Utopisierung desselben<sup>43</sup>. Das macht seine Utopie nicht zum Meilenstein in der Utopietradition in dem Sinne, als dass damit etwas völlig Neues entstanden wäre, es charakterisiert höchstens das Werk und macht es zum Zeitzeugen des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Für die Bedeutung des Werks verantwortlich ist eher der formale Aspekt: Die Verlagerung von der weitentfernten Insel zum weitentfernten Zeitpunkt. Wie eingangs erwähnt entsteht dadurch eine neue Perspektive innerhalb der Utopie-Tradition, die zuerst formaler Natur ist. Das hat Konsequenzen: Die Insel sollte noch der potenziellen Überprüfbarkeit standhalten und suggerieren, dass es den idealen Staat tatsächlich jetzt, aber an einem andern Ort, schon gäbe. Die Projektion in die Zukunft macht klar, dass es sich beim Werk um eine durch den Autor geschaffene Welt handelt. Diese Welt soll in der Zukunft liegen, und diese Welt zeigt die beste aller möglichen Staatsformen in der Zukunft somit als Entwicklungsschritt. Das ist die zweite,

---

<sup>43</sup> S. 56 in UTOPIE kreativ.

nicht minder wichtige Konsequenz: Der Glaube an die Entwicklungsfähigkeit der Menschheit im Sinne einer Perfektionierung durchdringt das Denken im 18. und 19. Jahrhundert. Es kann besser werden, die Entwicklung der Gesellschaft ist mit einer Leiter zu vergleichen, die nach oben führt – dorthin, wo es besser sein wird.

### **3.2.4 von Meyern, Dya-Na-Sore oder Die Wanderer**

Im Deutschland der Aufklärung und des Umbruchs verfasst Wilhelm Friedrich von Meyern 1787 und 1789 zwei Bände mit dem Titel "Dya-Na-Sore oder die Wanderer". Joseph II. regiert das Heilige Römische Reich Deutscher Nation und plädiert dabei für Toleranz in religiösen, moralischen und sozialen Fragen. Die Leibeigenschaft erklärt er genauso für verboten wie die Todesstrafe und die Hexenjagd. Allerdings ist Joseph II. offener für das aufklärerische Gedankengut als sein Volk<sup>44</sup>, vor allem, wenn es um Privilegien für obere Schichten geht. Indien galt in dieser Zeit als paradiesischer Ort, und so mancher Reisender berichtete von friedlichen und gastfreundlichen Völkern, die sich selbst versorgen konnten und keine Angst vor Kriegen haben mussten. Dieser Ort ist auch Schauplatz der Erzählung von Wilhelm Friedrich von Meyern.

Von Meyern ist Literat, Freimaurer, Militärstrategie, Reisender und Patriot. Dya-Na-Sore ist nicht sein einziges Werk, doch es wird im 18. und 19. Jahrhundert am meisten beachtet und vor allem am Anfang erfährt es eine hohe Zustimmung. Er veröffentlicht es in verschiedenen Auflagen zuerst anonym, erst im Jahr 1840 wird klar, dass von Meyern der Autor war. Im Gegensatz zu Merciers Werk, das kurz vorher veröffentlicht wird und das, wie im vorangehenden Kapitel beschrieben, als Meilenstein in der Utopie-Entwicklung betrachtet werden kann, ist bei von Meyerns Dya-Na-Sore vorerst zu klären, inwiefern und ob überhaupt das Werk einer Utopie entspricht.

Im Zentrum der Erzählung stehen vier Brüder, die auf eine längerer Reise gehen. Ihr Vater fordert sie auf, ihr Heimatland kennen zu lernen und zu helfen, es zu befreien. Das Heimatland befindet sich in der Himalaya-Region und wird von einem ungerechten Herrscher regiert. Die Brüder wissen noch wenig von den Ungerechtigkeiten, denn sie sind fernab der Hauptstadt aufgewachsen. Als sie dort eintreffen, wird ihnen bald klar, wie das Volk ausgebeutet wird. Es folgt eine verwirrende Erzählung von Kriegen, von Reform und Rückschritt, von Machtwechseln und von Revolutionen. Die Brüder zerstreiten sich und fallen teilweise in den Schlachten. Der Ausgang ist unklar (wie auch so Einiges am Verlauf<sup>45</sup>), einige der Exponenten reisen schliesslich gemeinsam an einen Ort, der so etwas wie das Ziel im Gesamtverlauf der Geschichte darstellen soll.

---

<sup>44</sup> Michels, S. 20.

<sup>45</sup> Eine umfassende Zusammenstellung der logischen und inhaltlichen Fehler, Inkonsistenzen und Unklarheiten des Werks findet sich bei Michels, S. 52f.

Die Frage stellt sich nun, wie sich dieses Werk in die Entwicklungsgeschichte der Utopie einreicht – somit ist die Berechtigung zu klären, wieso Dya-Na-Sore in dieser Zusammenstellung zu finden ist. Eine Reihe von Argumenten spricht eindeutig dagegen, die Erzählung als Utopie oder gar als klassische Utopie zu bezeichnen<sup>46</sup>. Unter anderem ist anzumerken, dass die Staatskonzeption nur geringe Erwähnung findet, die Gesellschaft ist keine gerechte (aber auch keine absolut ungerechte und somit ist das Werk auch nicht die erste schwarze Utopie) und es ist auch keine Auflösung im guten oder im schlechten Sinn zu finden: Einige der Protagonisten sterben, während sich die Überlebenden zurückziehen. Je weniger Elemente der Utopie zu finden sind, umso mehr schildert von Meyern Kämpfe und Schlachten, Abenteuer und Geheimbünde – Elemente, die in der klassischen Utopie keine Bedeutung haben und die das Werk eher zu einem Abenteuer- oder Entwicklungsroman machen. Allerdings ist an dieser Stelle anzumerken, dass ein Exkurs am Anfang der Erzählung sehr wohl an utopische Elemente erinnert.

Dieser Exkurs verleiht der gesamten Erzählung einen Rahmen. In der Erstausgabe ist es ein Übersetzer, der der Binnenhandlung Authentizität verleihen soll, indem er von seiner schwierigen Arbeit berichtet und den Text so als Dokument einleitet, das ihm in die Hände gefallen sei. Da der Autor anonym ist, verstärkt sich die Wirkung. In der zweiten Ausgabe wurde dieser Exkurs ersetzt durch den Herausgeber (nicht Autor) von Meyern, der wiederum die Binnenhandlung – wie der Übersetzer – als Teil eines Briefes bezeichnet, der ihm in die Hände gefallen sei. Mit einem Verweis auf den Bekannten, der ihm auf diesem Weg aus Indien berichtet, knüpft von Meyern an die Realität an und bettet die Handlung in diese ein.

Das ist ein Merkmal, das sehr viele utopische Elemente in das Werk einbringt. Es steht am Anfang der Erzählung, deswegen relativiert es auch das Gesamtwerk. Es bekommt, mit "utopischen Augen" betrachtet, den Status einer Utopie, die den Prozess zum besten Staat fokussiert und nicht den Zustand. So ist es eben nicht die umfassende Schilderung des Idealstaates, sondern der Weg dorthin, auch wenn die Protagonisten nicht erfolgreich sind. Das mag wohl auch die Aussage der Erzählung sein: Bei der Schaffung des idealen Staates wird viel Blut vergossen, und es bleibt offen, ob es jemals dazu kommen wird. Von Meyern legt keine klassische Utopie vor, aber ein Werk, das gegenüber der Utopie Skepsis ausdrückt und das utopische Stilmittel aufweist. Dya-Na-Sore steht am Anfang einer Utopietradition, die im 19. Jahrhundert an Vielfalt gewinnen wird – was die Zuordnungsproblematik nicht einfacher macht.

Michels bezeichnet Dya-Na-Sore als skeptische Utopie, die Benennung skeptisch-utopischer Abenteuerroman würde wohl noch besser umschreiben, worum es sich beim Werk handelt. Von Meyern hatte bei der Erstellung des

---

<sup>46</sup> Michels, S. 56ff.

Werks mit Sicherheit die klassische Utopie vor Augen und sich davon bewusst in gewissen Punkten distanziert bzw. sich daran angenähert. Es zeigt sich hiermit, dass in der Utopietradition erste Werke entstehen, die noch klar im Wirkungskreis der Utopie stehen, die sich davon aber ebenso klar entfernen. Wir befinden uns im ausgehenden 18. Jahrhundert in einer Zwischenphase – eine Art Phase der Ablösung, in der zur klassischen Utopie erste Alternativen hinzukommen, welche sich im 19. Jahrhundert zu eigenen, ausgewachsenen literarischen Genres entwickeln.

### 3.2.5 Saint-Simon

Die Werke von Claude-Henri de Rouvroy, Graf von Saint-Simon, stiessen erst nach seinem Tod auf grössere Resonanz<sup>47</sup>. Saint-Simon lebte von 1760 bis 1825, 1823 versuchte er sich wegen mangelnder Anerkennung das Leben zu nehmen. Saint-Simon war, wie Charles Fourier, ein Kind der Revolution und sah den Zeitpunkt am Ende des 18. Jahrhunderts aus verschiedener Perspektive als zentral. Unter anderem war es aus seiner Sicht Zeit für eine Universalwissenschaft auf der Grundlage der Physiologie, die an die Stelle von Theologie und Philosophie treten sollte – was bewirken sollte, dass der destruktivistische Ausgang der Revolution in eine konstruktive Phase übergehen würde. Mit der Wissenschaft ist der Unterricht und somit die Schule verbunden: Das zentrale Element in Saint-Simons Werk.

Saint-Simon kritisiert – utopie-typisch – die aktuelle Gesellschaft und deren Auswüchse. Als Anhänger der Revolution brandmarkte er die Anhänger des Ancien Régimes, er kritisierte den Klerus, der blind an den Papst glaube, die Grundeigentümer, die sich wie faule Adelige aufführen würden sowie die Richter und das Militär, die sich der Willkür hingeben würden. Die Unfähigen würden öffentliche Ämter bekleiden und sollten andere führen, die Geführten wären aber selber in der Lage, das Zepter in die Hand zu nehmen<sup>48</sup>. Auf diesem Hintergrund – der Analyse der momentanen Situation und der Frage, ob es nun Zeit wäre für die Einführung einer Universalwissenschaft – ist das Werk von Saint-Simon zu verstehen.

Saint-Simon kommt weg von der Idee, wonach die optimale Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung des besten Gemeinwesens das kommunistische Gemeineigentum sei. Er sah es als wichtige Grundlage der Gesellschaft an, Privateigentum begründen zu können. Seine weiterführenden ökonomischen Ausführungen sind durchaus mit denen von Adam Smiths zu vergleichen. Grundsätzlich glaubt er an die Selbstregulation des wirtschaftlichen Systems mit freiem Wettbewerb, an den automatischen Ausgleich von Angebot und Nachfrage und an das Ende des Konfliktes von Arbeit und Kapital, da sich am

---

<sup>47</sup> Zur Wirkungsgeschichte und zu den Saint-Simonisten siehe unter anderem Saage (2002), S. 9/10 und Harten S. 90ff.

<sup>48</sup> Saage (2002), S. 21ff.

steigenden Reichtum alle erfreuen würden. Bei der Verwendung des Privateigentums macht Saint-Simon zwei wichtige Einschränkungen: Zum Einen darf das Privateigentum nur unter Wahrung des Verhältnisses zwischen Produktion und dem Produzenten eingesetzt werden (dieses Verhältnis muss erhalten bleiben, da es sich im Gleichgewicht befindet), zum Andern ist bei der Verwendung des Privateigentums die soziale Gerechtigkeit zu wahren.

Die Grundlage des Privateigentums bringt Saint-Simon zu einem weiteren, zentralen und damit verwandten Punkt: Es ist nicht mehr der Verzicht auf Materielles, das die Menschen glücklich machen soll, sondern die optimale Bedürfnisbefriedigung. Konsum ist nicht mehr schlecht, sondern kann auch deswegen glücklich machen, weil damit die Produktion erhalten oder gar verstärkt wird. So gesehen hat Saint-Simon Elemente der industriellen Revolution vorweggenommen. Mit dieser Konstruktion verlässt Saint-Simon den Pfad der kollektivistischen Utopien. Keinesfalls verlässt er die Utopietradition an dem Punkt, wo sie die Planbarkeit suggeriert: Die beste aller Gesellschaftsformen ist Ergebnis einer Planung und wissenschaftlicher Überlegungen. Im Übrigen hält sich Saint-Simon an die Utopietradition auch hinsichtlich der Tatsache, dass er Faulheit verachtet und die Wissenschaft, wie eingangs erwähnt, hochhält.

Saint-Simon glaubt – qua gegenseitiger Abhängigkeit durch Arbeitsteilung – an die vernünftige Selbstregulation des gesellschaftlichen Systems. Deswegen äussert sich Saint-Simon auch nicht zur Geschlechterfrage, da auch sie sich aus der Vernunft der Bürgerinnen und Bürger selber lösen soll. Interessant ist sicherlich die Feststellung, dass Saint-Simon den idealen Staat auch aus ökonomischer Sicht betrachtet: Die Verwaltung des Staates solle nicht zu aufwändig werden, der Staatshaushalt solle wie ein Privathaushalt geführt werden. Auch hier ging Saint-Simon mit Adam Smith einig.

Etabliert hat sich in der Utopietradition seit der Aufklärung die Frage nach der Realisierbarkeit aus zeitlicher Sicht. Die Entwicklung vom Nicht-Hier zum Noch-Nicht zeigt klar einen Anspruch auf die Verwirklichbarkeit. Saint-Simon erhebt also klar einen Anspruch auf Realisierung. Seine These ist eine Stufe höher in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit – die Verwirklichung ist anzustreben. Er geht somit von einer Wandelbarkeit des aktuellen Zustandes aus, ohne aber konkret zu sagen, ob die Entwicklung von unten oder oben gestartet werden müsste bzw. ob es dafür mindestens eine sanfte Revolution brauchen würde. Gewalt lehnt er zwar ab, aber den Schritt zur Umsetzung lässt er in der genauen Dimension offen. Zentral bleibt die Feststellung, dass Wissen, Wissenschaft und Schulbildung die Vernunft in die richtigen Bahnen lenken. Saint-Simon wollte die politische und wissenschaftliche Macht zusammen führen<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Harten, S. 71.



### 3.2.6 Owen, New Harmony

Robert Owen war ein hochbegabtes Kind und bereits mit 20 Jahren leitete er eine Fabrik in Manchester. Er war früh gut situiert und auch in intellektuellen Kreisen akzeptiert. Owen wurde 1771 geboren, er verstarb 1858. Bis in die 20er Jahre des 19. Jahrhunderts führte er diverse Experimente durch, mit denen er zeigen wollte, dass sozial-verträgliche Anstellungsbedingungen in seinen Fabriken die Produktivität steigern. Er senkte die tägliche Arbeitszeit auf gut 10 Stunden, führte ein Verbot der Kinderarbeit ein und richtete für die Kinder seiner Arbeiter Schulen ein. Viele weitere Massnahmen führten dazu, dass seine Fabrik bald als Musterbetrieb galt, der von vielen Persönlichkeiten besucht und bewundert wurde. Ab 1812 kam der Gedanke der Übertragbarkeit auf das gesamte soziale System hinzu: Owen wollte, dass es nicht nur seinen Arbeitern besser ging, sondern dass er eine Verbesserung für die gesamte Gesellschaft bewirken könnte. Mit diesem Schritt wurde er zum Kritiker und er verlor dadurch einiges an Sympathie. Als er feststellte, dass er mit seinen Ideen auf wenig Gegenliebe stiess, kaufte er in den Vereinigten Staaten Land und die Siedlung „Harmony“. Damit wurde er 1825 vom Geschäftsmann zum utopischen Sozialreformer<sup>50</sup> und beendete diesen Lebensabschnitt.

Owen investierte in „New Harmony“ den grössten Teil seines Vermögens. Er wollte einen eigenen neuen Staat aufbauen, da ihm die Verwirklichung seiner Idealvorstellungen in England nicht gelang. „New Harmony“ sollte eine vor-kommunistische Kommune werden. Ihr Ziel war die Förderung des Glücks in der Welt, wie es in der Präambel der ersten und noch provisorischen Verfassung von 1825 hiess<sup>51</sup>. Es waren alle gleich, bis auf die Farbigen, die nicht an der Utopie teilhaben durften bzw. höchstens als Helfer geduldet wurden. In der Kommune blieben die Familienstrukturen die alten, das Geldsystem wurde ersetzt durch ein Kredit- und Schuldkonto. Die Religionsfreiheit war gewährleistet.

Problematisch wurden vor allem die Neuaufnahmen und die Tatsache, dass die meisten der Mitglieder keine Arbeiter waren, sondern Gebildete oder gestrandete Existenzen. Neue wurden einfach aufgenommen, denn Owen ging davon aus, dass auch ein Krankenhaus die Kranken nicht abweisen durfte. Das führte zu sehr vielen Neuzugängen, die gar nicht in die Siedlung passten. Owen war während einer gewissen Zeit abwesend und hat die Geschicke der Siedlung an seinen Sohn William übergeben, der sich sehr an den Neuzugängen gestört hat. Schlecht war an der Zusammensetzung der Mitglieder mittlerweile nicht nur, dass es zu wenige Arbeiter, Handwerker oder Aufseher gab: Konflikte entstanden auch auf intellektueller und ideologischer Ebene. Die Mitglieder passten einfach nicht mehr richtig zueinander, was sich auf die Stimmung und schliesslich auch auf die Produktivität der Gemeinde auswirkte. Owen hat auf Drängen seiner Siedler die Verfassung überarbeitet und 1826 neu vorgelegt. Kernpunkt war erneut die Frage

---

<sup>50</sup> Saage (2002), S. 39f.

<sup>51</sup> Ebd., S. 349.

nach Besitz und Teilhabe am Gemeineigentum. Oberstes Ziel war es, die beste körperliche, sittliche und geistige Erziehung zu vermitteln – etwas, das auch später in seinem Werk „The New Moral World“ eine zentrale Rolle einnahm. Alle Mitglieder sollen eine Familie sein, es gab so etwas wie eine genossenschaftliche Vereinigung<sup>52</sup>. In Bezug auf die Demokratie sind einige Differenzen zur „The New Moral World“ festzumachen: Während er in seinem späteren Hauptwerk die Demokratie grundlegend kritisiert und an die Hierarchie durch Seniorität glaubt, ist in der kommunistischen Ordnung von „New Harmony“ alles demokratisch geregelt.

Dass sich zwischen der Gemeinschaft (bis 1827) und der Niederschrift von „The New Moral World“ Unterschiede auftun, ist sicherlich dadurch zu begründen, dass die Erfahrungen mit dem demokratischen Prinzip negativ waren: Die Gemeinschaft scheiterte nicht zu letzt auch deswegen, weil es unendliche Diskussionen über Details gab, anstatt, dass die Gemeinschaft über einen Mehrheitsentscheid zu einer Lösung gefunden hätte. In seinem Abschlussbericht (zitiert u.a. bei Saage) räumt Owen ein, dass er Fehler gemacht habe.

Owen hat seine Gemeinschaft und seine anschliessend verfassten Werke aus einer radikalen Kritik der englischen Gesellschaft heraus geschrieben. Etwa drei Viertel der Bevölkerung der britischen Inseln lebten als Arbeiter oft unter der Armutsgrenze und ohne Aussicht auf Besserung. Owen geht mit Morus einig, wenn er in der zivilen und militärischen Elite die Ursache des Übels sieht: Eine Art von Missbrauch, die sich beispielsweise darin zeige, dass die Justiz Verbrechen, die auf die soziale Ungerechtigkeit zurückgingen, mit grösster Härte bestrafe (zum Beispiel Diebstahl eines Bettlers aus Not). Mangelnde Bildung und Kinderarbeit seien weitere Indikatoren dafür, dass die herrschende Klasse die Unterdrückung erhalte<sup>53</sup>. In der Industrialisierung und den damit verbundenen produktivitäts-steigernden Errungenschaften wie die Dampfmaschine sah Owen Gründe für den Werteverlust der menschlichen Arbeit und somit der Wertigkeit des Arbeiters an und für sich. Nicht aber die Technik selber sei das Problem, sondern der Mensch, der damit umgehe – die Technik ist somit in Owens Auffassung neutral.

Owen hat nicht durch ein utopisches Werk Bedeutung erlangt, sondern in seinem Gesamtwerk, das auch die Konkretisierung in der Form von „New Harmony“ beinhaltet. In seinem Werk „The book of the new moral World“ schildert er die Rahmenbedingungen der besseren Welt aus ökonomischer, wissenschaftlicher und sozio-politischer Sicht. Nach der Erfahrung von „New Harmony“, wo er mit dem Kredit- und Schuldkonto eine Art neue Form des Geldsystems erprobte, proklamierte Owen nicht die Abschaffung des Privateigentums, sondern die historische Tatsache, dass es sich im Verlauf der Zeit selber abschaffen würde. Owen war für dezentrale Produktion (im Gegensatz zur Planwirtschaft), er legt

---

<sup>52</sup> Ebd., S. 354.

<sup>53</sup> Ebd., S. 43.

Idealgrößen für Kommunen zwischen 500 und 2000 Personen fest. Owen äussert sich in seinen utopischen Werken auch zur Ehe und zur Familienstruktur. Als einziger Massstab für die Begründung einer Beziehung sieht er die Liebe. Standesunterschiede wollte er dafür nicht gelten lassen.

Owen hat mit der Schaffung seiner Siedlung „New Harmony“ und der Beweisführung in seinen Fabriken (als Teile seines utopischen Gedankens) als einer der ersten und vor allem wichtigsten utopischen Denker im 19. Jahrhundert einen neuen Schritt getan: Er hat die Frage nach dem Übergang mindestens vordergründig beantwortet. Er hat die Utopie auf ihre Realisierbarkeit getestet. In seinen Fabriken hatte er damit Erfolg, allerdings beschränken sich diese „Testergebnisse“ auf Teilbereiche seines Gedankenganges. Mit „New Harmony“ hatte er keinen Erfolg. Einiges davon hat er in seinen kommenden Werken (zum Beispiel in *Lectures of the Rational System of Society* oder in *The Book of the new Moral Society*) verarbeitet. Mit „New Harmony“ hat er die Utopie also nicht per se realisiert, sondern nur in beschränktem Mass getestet. Die Gültigkeit ist örtlich und schliesslich auch zeitlich begrenzt. Owen hat den Sprung vom Noch-Nicht zum Hier-und-Jetzt nicht völlig geschafft, da auch er den Übergang vom aktuellen zum „besseren“ System nicht gänzlich aufzeigen konnte – abgesehen von ein paar Bemerkungen zur Stärke einer Art Übergangsregierung, die den Weg in die bessere Welt ebnen sollte und abgesehen von der Aufforderung an alle, alle müssten am Übergang mitarbeiten, die Taten aller seien gefragt. Owen glaubte einfach an die Vernunft und an die Einsicht der bestehenden Regierungen – und er lehnte den revolutionären Umbau ab. Neu ist allerdings der konkrete Glaube an die Realisierbarkeit, der verbunden wird mit einem ausgebauten „Testlauf“ – ein starker Ausdruck der Aufklärung und der Industrialisierung. Das 19. Jahrhundert steht am Anfang der neuen Tradition von realisierten Teil-Utopien, oder besser: Heterotopien<sup>54</sup>.

### 3.2.7 Fourier, La Phalange

Zu gleicher Zeit wie Owen und Saint-Simon, aber mit anderen Vorzeichen: Charles Fourier ist der Gegenspieler der beiden Sozial-Utopisten. Er ist umstritten, von den einen wird er als Idiot abgetan, die andern sehen in ihm einen witzigen Analytiker. Zu den Hauptgedanken Fouriers, der 1772 in Besançon geboren wurde und 1837 in Paris starb, gehört die Zulassung der Triebe. Fourier hat sich aber auch Gedanken gemacht zum Schicksal der Menschheit und zur sozialen Harmonie (die Menschheit wird in 60'000 Jahren den Kältetod sterben)<sup>55</sup>. Aus dieser Perspektive übte er auch die Kritik an Saint-Simon und Owen: Sie seien lustfeindlich.

---

<sup>54</sup> Siehe auch 2.1.2

<sup>55</sup> Harten (S. 127 f.) sieht in den Ansichten Fouriers eine Mischung von aristotelischer Metaphysik, platonischer Zahlenontologie und Newtonscher Naturphilosophie.

Fourier und seine Schüler haben in den 30er Jahren verschiedene Versuche unternommen, seine utopischen Vorstellungen in der Realität auszutesten. So wurde beispielsweise 1836 die Zeitschrift „La Phalange“ gegründet, um die Ideen Fouriers einer breiteren Öffentlichkeit vorzustellen. Der Titel „Phalange“ wurde auch zum Titel der anschliessend gegründeten Versuchsanlagen, der Phalangen. Fourier war einer solchen Gründung gegenüber immer sehr skeptisch, im Gegensatz zu seinen Schülern, die ab 1838 – also nach seinem Tod – fleissig mit der Gründung solcher Siedlungen begannen – und auch kläglich scheiterten.

Es lohnt sich, die Versuche, Phalangen zu gründen und zu erhalten, genauer zu betrachten. Fourier war gegenüber solchen Versuchen skeptisch eingestellt und erachtete eine genaue Vorbereitung und Planung als zentral. Einige Versuche in Frankreich scheiterten nach wenigen Monaten, in den USA waren sie erfolgreicher, nicht zu letzt auch deswegen, weil Vertreter wie Albert Brisbane und Horatio Greely sich für eine eigene Fourier-Bewegung stark machten: Die Phalangen dauerten bis 8 Jahre. Diese Fourier-Bewegung brachte aber gerade auch eine Distanz zur ursprünglichen Absicht Fouriers mit sich. Anders ausgedrückt: Die Phalangen haben nicht deswegen funktioniert, weil man sich bei deren Umsetzung besonders konsequent an die Vorgaben Fouriers gehalten hätte. Saage (2002, S. 359 f.) spricht in diesem Zusammenhang von der amerikanischen Lesart. Die Phalangen wurden mit enormen Kapitalzuschüssen am Leben erhalten. Bemerkenswerterweise unterschieden sich die Versuche hinsichtlich ihrer Sozialstruktur, worauf korrigierenderweise reagiert wurde. Die Spannung zwischen der engen Auslegeart und der Wirklichkeit wurden grösser, was dazu führte, dass 1855 die letzte Phalange einging und die ursprünglich wohl koordinierte Fourier-Bewegung zu einer Sekte verkam. Wobei zu bemerken ist, dass das jeweilige Ende der drei grössten Phalangen zufällig war, also beispielsweise durch einen Brand des Hauptgebäudes verursacht wurde, dass aber die Schwächung der Dachorganisation es verunmöglichte, an einen Wiederaufbau zu denken.

### **3.2.8 Exkurs: Sozialutopie-Romantik auf der Bühne**

Währenddem sich die Sozialutopisten aufeinander bezogen, indem sie die Vorstellungen ihrer Vorgänger und Mitstreiter unterstützten, änderten oder ablehnten, ist im 20. und 21. Jahrhundert eine Rezeption im Rahmen der Kunst und des Theaters zu beobachten. Zwar sind Utopieformen, die den Sozialutopien des 18. und 19. Jahrhunderts durchaus ähnlich sehen, auch in der Gegenwart zu beobachten, doch hat die Rezeption im Bereich der Kunst eine Eigendynamik entwickelt, die einer kurzen Würdigung bedarf. Als Beispiel ist die Aufführung "Gang Bang" der Theatergruppe "Far a Day Cage" zu nennen<sup>56</sup>. Im Zentrum dieser Produktion steht der Versuch einer Gruppe, nach Fourier eine Phalange auf dem Campingplatz zu gründen und darin zu leben. Das Fernziel dieser

---

<sup>56</sup> Das Stück "Gang Bang" wurde am Zürcher Theaterhaus "Gessnerallee" vom 29. September bis zum 8. Oktober 2006 aufgeführt.

Gruppe ist es, eine "richtige", sprich: grosse Phalange umzusetzen. Dafür wird im Rahmen der Aufführung – in einem zwischen Fiktion und Realität verschmelzenden Rahmen – Werbung gemacht. Die Teilnehmer der Camping-Platz-Phalange sind mit den "üblichen" Problemen konfrontiert, die sich aus dem Zusammenleben, das auf einer utopischen Konzeption beruht, ergeben. Allerdings treten auch Fourier-spezifische Schwierigkeiten auf, wie zum Beispiel der Gegensatz zwischen den beiden Gefühlen Eifersucht und Hedonismus. Bemerkenswert ist die Inszenierung nicht nur wegen der schonungslosen Darstellung der Schwierigkeiten und der Überzeugung der Teilnehmenden, die hinter dem Plan stehen. Interessant ist vor allem die Fragestellung nach der Darstellung des Scheiterns der Utopie. Das Ende wird denn auch offensichtlich thematisiert. Der Regisseur lässt sich selber sagen: "Wir wussten nicht, wie wir das Stück aufhören sollen." Er liefert, zusammen mit seiner Gruppe, zwei Alternativen: Die absolute Langeweile, die misslingt, weil sich die Gruppe auf die Darstellung der Langeweile nicht einigen kann. Und die Katastrophe, bei der nach einem Streit (Motiv: Eifersucht) ein Mitbewohner mit dem Auto einen andern unbeteiligten Mitbewohner überfährt. Viele theatralische Aufarbeitungen beschäftigen sich mit dem Scheitern, deswegen ist dieser Punkt in der Würdigung nicht ausser Acht zu lassen.

Fourier hat mir seiner Sozialutopie nebst der Kritik der Lustfeindlichkeit aber noch einen weiteren Meilenstein gesetzt: Denjenigen der Individualisierung der Gefühle und Bedürfnisse. Anders ausgedrückt: Vereinheitlichung lief Fourier zuwider, er betrachtete sie gar als lustfeindlich. Dass genau diese Lustorientiertheit zum zentralen Bestandteil des Scheiterns wurde, das durch die besagte Aufführung dennoch hohe Bedeutung erlangt hat, auch wenn am Schluss gerade dieses Scheitern nicht zum Hauptpunkt werden sollte, ist bemerkenswert. Was bleibt, ist eben dennoch das Scheitern, weil auf der Seite der Konstruktion das Gelingen einer neuen Konzeption – die bessere oder beste Welt eben – ja schliesslich auch im Zentrum steht. Das Zusammenleben wertneutral darzustellen, ohne dabei nicht mindestens die Frage zu stellen, ob es denn auch funktioniere, ist auch dieser Inszenierung nicht gelungen. Das Gelingen ist nun mal impliziter Bestandteil der Konstruktion, ausser, die Utopie ist von Anfang an als Fiktion – zu Unterhaltungszwecken – gedacht.

Mit der Aufführung "Gang Bang" sind allerdings noch weitere Fragen angeschnitten: Wie sieht es mit dem Übergang aus? Ist es möglich, dass sich einfach ein paar motivierte Utopier einer Bewegung anschliessen und mit improvisierten Phalangen auf dem Campingplatz beginnen? Wie durchdacht ist die Lebensform aus ökonomischer Sicht, kann sie jemals autark sein, ohne dass dabei die Lust verloren geht? Zudem: Kann eine Utopieform, die im 19. Jahrhundert konstruiert wurde, von Menschen des 21. Jahrhunderts gelebt werden? Auch wenn nicht alles ernst gemeint ist, was in "Gang Bang" zu sehen war, müssten die Lebensumstände, die Bedürfnisse, Ängste und Nöte der Menschen aus dem 19. Jahrhundert und aus dem 21. Jahrhundert doch sehr

vergleichbar sein, um ihnen mit dem gleichen "Lösungsprogramm" helfen zu können.

Hier ist ein Sprung zu wagen in die Utopieentwicklung seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts. In einem Punkt hat sich Fourier mit Sicherheit nicht getäuscht: Die Ablehnung der Vereinheitlichung hat sich zum Trend entwickelt, der auch die Utopien erfasst hat. Es gibt nicht mehr die eine und alles umschliessende Utopie, es gibt eine Vielzahl von Ansätzen, die ein Produkt der Individualisierung sind. "Fourier für alle" wäre demnach schon fast ein Widerspruch. Viel mehr ist Fourier ein Teil auf dem Utopienmarkt der Gegenwart, so gesehen ist es nicht nötig, dass die Bedürfnisse und Umstände aller Menschen im 21. Jahrhundert vergleichbar sind mit denjenigen des 19. Jahrhunderts. Damit wäre auch der Übergang geklärt: Wer Lust hat, der mache mit. Und wenn das Ende gekommen ist, dann wagt man sich eben an neue Projekte. Vielleicht kommt man mit dieser Betrachtung um das Wort Scheitern herum: Denn so gesehen dauert eine Utopie eben so lange, wie sie dauert, ohne dabei im klassischen Stil zu scheitern. Schliesslich zählt Fourier auf das Lustprinzip – da ist es nichts als selbstverständlich zu akzeptieren, wenn die Teilnehmenden keine Lust mehr haben, die Utopie zu leben. Nur ist so natürlich kein Zwang zum Erhalt mehr möglich, was die Utopie vor allem gegenüber Lebensformen schwächt, die auf Basis des Zwanges funktionieren, weil diese Formen immer stärker sein werden. Hiermit wird auch die Trennung zwischen der Verbesserungs- und der Erlöngsutopie exemplarisch.

Phalangen müssten also mindestens weit weg liegen, damit man auch wirklich nach Fourier leben kann, ohne sich andern Systemen anpassen zu müssen. Dann – beim Sieg eines Systems über die Fourieristen – dann müsste tatsächlich von einem Scheitern die Rede sein. Solange aber die Mitglieder selber über Beginn und Ende entscheiden, weil eben gerade ihre Lust sie zu diesen Entscheiden leitet, dann funktioniert die Utopie.

### **3.2.9 Cabet, Reise nach Ikarien**

Währenddem Fourier versuchte, auch in schwerer Arbeit glückliche Aspekte auszumachen, sieht Cabet in der Maschine die Erlösung. Die Maschine erleichtert nicht nur die Arbeit, sie vermehrt auch die Güter, sprich: Sie erhöht die Produktivität. Die Maschine ist die Grundlage des ikarischen Staates. Cabet betrachtet dabei vor allem auch den sozialen Nutzen der Maschine.

Dampfmaschinen sind erst die Anzeichen, die Elektrizität wird den Fortschritt erst deutlich machen. Cabet, der von 1788 bis 1856 lebte und seine utopische Hauptschrift "Reise nach Ikarien" erst in den 40er Jahren und nach seinem Londoner Exil, wo er Robert Owen kennen und schätzen lernte, verfasste, kritisierte die Zustände in Frankreich und forderte eine höhere Bildung für die Arbeiter. In Ikarien kommt vor allem der aufbrecherische Geist zur Geltung, der auf den technischen und sozialen Entwicklungen, sowie auf der Tatsache, dass

die Utopie grundsätzlich möglich sein könnte, basiert. Ikarien wird in Form von sechs Siedlungen 1848 und 1849 in den USA gegründet. Diese Siedlungen sind zwar kleiner als diejenigen von Owen und Fourier, sie dauern aber bis zum Ende des 19. Jahrhunderts an, obwohl die Siedlungen immer wieder gespalten und neu organisiert wurden. Selbst Cabet wurde aus einer Siedlung ausgeschlossen (Nauvoo).

Die Bewegung um Cabet – der Ikarische Kommunismus – umfasst in Frankreich 400'000 Mitglieder. Unter diesen Mitgliedern ruft Cabet nach Ikarien – mit ähnlicher Vorsicht wie Fourier, aber dennoch mit schliesslicher Entschlossenheit. Der wissenschaftlich-technische Fortschritt in der Siedlung ist eng verbunden mit dem politischen System, das Cabet die reine Demokratie nennt. In dieser Konstruktion dominiert die Gleichheit aller Klassen. Saage (2002, S. 362) sieht in den Absichten Cabets nicht nur einfach die Gründung einer Kolonie, sondern eines eigenen Staates. Cabet rechnet mit einer Vergrößerung seines Stammes. Es sollten nur hochmotivierte Arbeiter nach Ikarien kommen, um die hochgesteckten sozialen und ökonomischen Ziele zu erreichen.

Es gibt einen entscheidenden Unterschied zwischen der Kolonie und seiner vorher verfassten Schrift "Reise nach Ikarien": Während im Roman eine Übergangszeit definiert ist, während das Privat- und Gemeineigentum parallel existieren, besteht die Gütergemeinschaft von Anfang an.

Die Utopie steht Mitte des 19. Jahrhunderts noch vor der Schwelle zum eigentlichen Zukunftsroman, aber sie drückt ein Zeitbewusstsein aus, das sich nicht einfach im unrealistischen oder unwirklichen Sinn auf die Zukunft bezieht, sondern sich in der Möglichkeit und Realisierbarkeit bewegt und darauf baut<sup>57</sup>. Cabet erweitert die Möglichkeiten bestehender Technologie in der Annahme, diese Innovationen logisch weiter zu entwickeln. Somit kommt die Utopie weg vom Bild des Idealzustandes – hin zur Durchgangsstation, zur Veränderung in Richtung einer besseren Welt. Das Potenzial der Technologie hat aufgezeigt, dass Veränderung möglich ist. Dieses Material bildet bei Cabet zwar die Vorlage für einen Roman, damit beginnt aber erst eine allgemeine Tendenz, welche die Utopie zum Bestandteil der Literatur macht. Vorab ist aber festzuhalten, dass Cabet (wie auch Owen und Fourier) die Utopie zum Experiment machten und dabei scheiterten. Dabei stellt sich die Frage, ob deshalb ihre utopischen Entwürfe per se scheiterten.

Zum einen ist festzuhalten, dass die Experimente als teil-isolierte Systeme im bestehenden System geschaffen wurden. Dies ist aus räumlicher und zeitlicher Perspektive zu betrachten: Die Siedlungen konkurrierten mit angrenzenden Wirtschafts- und Ballungszentren, sie waren ein weiteres Angebot auf dem Güter-, Wohnungs- und "Sozial-"Markt. Sie mussten geschaffen werden, ihnen

---

<sup>57</sup> Schwonke, S. 35.

fehlte eine Entwicklungszeit. Dass Franzosen in den USA ein solches System erschufen, ohne dabei zuerst im bestehenden System sozialisiert zu sein und beispielsweise Sprache und Gebräuche zu beherrschen, kommt erschwerend dazu. Zum andern wichen die realisierten Entwürfe oft ab von den eigentlich angedachten Ideen. Dies ist nicht nur zu beziehen auf die Konstruktion an und für sich, sondern auch auf die Transformationsfrage (wie bei Cabet) oder auf die Entwicklung über den Zeitverlauf die soziale Zusammensetzung betreffend (Owen). Erschwerend war sicherlich die Tatsache, dass die Entwickler der Idee selber unersetzbar oder im Weg waren.

Es lässt sich somit nicht feststellen, ob der utopische Entwurf an und für sich scheiterte. Aber: Die Vermutung ist nahe liegend, dass eine Verwirklichung einer utopischen Gesamtkonstruktion (nicht einer utopischen Kommune, die bereits auf dem Papier als Teilsystem geplant ist und deren Transformationszeit integraler Bestandteil der Umsetzung ist) scheitern wird. Denn in diesen Fällen divergieren die Rahmenbedingungen der theoretischen Schrift und die Rahmenbedingungen in der Realität. Mit den Utopien von Owen, Fourier und Cabet konkretisiert sich diese Frage aber erst. Obwohl alle drei scheiterten, hat die Utopietradition keineswegs an Bedeutung verloren. Es ist – aufgrund der geschilderten Erfahrungen – einfach nahe liegend anzunehmen, dass die Utopie in dieser Form ähnlich dem Kommunismus oder dem Perpetuum Mobile in der Realität scheitert. Es braucht bereits in der Konzeption die Absicht der Realisierung und konsequenterweise dafür eine Anleitung, welche die Bedingungen der Realität würdigt: Entweder als örtliches oder gar (wie vorher bei Fourier erläutert) zeitliches Teilsystem (im Sinn einer Kommune oder einer Siedlung), oder als Gesamt-Konzeption (im Sinn einer strategischen Betrachtung). Owen, Fourier und Cabet haben diese beiden Gruppen – wenn auch nicht immer nur selbst verschuldet oder überhaupt verantwortet – vermischt.

### **3.2.10 Déjacque, Humanisphäre**

Inmitten der utopischen Prominenz des 19. Jahrhunderts mag dieser Name etwas erstaunen, und gerade diese Tatsache ist ein wichtiger Hinweis darauf, dass es innerhalb der utopischen Rezeption immer wieder Ausnahmeerscheinungen gibt. Gerade im Hinblick auf die feministischen Utopien (siehe Kapitel 7.5) ist die Beobachtung durchaus interessant, dass all die Forschungsberichte und Übersichten von utopischen Werken nicht immer so vollständig sein müssen, wie sie das vorgeben zu sein. Mit Joseph Déjacque kam zwar sicherlich kein zweiter Marx unter die Räder, doch so Einiges ist an seinem Wirken äusserst bemerkenswert. Déjacque wird in nur ganz wenigen Quellen überhaupt genannt<sup>58</sup>: Er lebte zwischen 1822 und 1864 in Paris, London und New York, dies allerdings nicht immer ganz freiwillig, da er für seine Taten und Schriften immer wieder mit Gefängnis oder Verbannung bestraft wurde.

---

<sup>58</sup> Die folgenden Angaben sind der Ausgabe "Utopie der Barrikaden" von 1980 entnommen.



Déjacque war Arbeiter und militanter Anarchist. Er richtete seine Schriften an das Proletariat. Déjacque ist nicht nur deswegen faszinierend, weil er den damaligen heterogenen vorkommunistischen und meist pazifistischen Strömungen eine militante Haltung entgegensetzte. Das macht ihn zu einem Vorläufer und vor allem Vorkämpfer. Er ist aber auch deswegen näher zu betrachten, weil er als einer der letzten verschiedene Forderungen in einer Utopie verschmolz – dies in einer Zeit, in der erste Tendenzen auszumachen sind, welche Einzelaspekte des Lebens beleuchten, sei dies in Form der Unterhaltungs- oder Reiseutopie, sei dies in Form erster Dystopien, sei dies in der Abgrenzung zwischen feministischen oder kapitalistischen Anliegen. Déjacque hat – als einer der Ersten – Gemeineigentum, antiautoritäre Staatskritik und die Gleichbehandlung der Geschlechter militant gefordert. Déjacque fasst alle Einheiten möglicher Unterdrückung – Eigentum, Staatsgewalt, Familie, Kirche – als eine Einheit zusammen. Gegen diese Einheit setzt er die Einheit des Umsturzes, der Revolution. Er will nicht nur eine Neuordnung der Eigentums- und Machtverhältnisse, sondern alle gesellschaftlichen Bereiche durchdringen und sie neu ordnen: Er hat verheerende Folgen von familiärer Sozialisation, verinnerlichter bürgerlicher Moral und Sexualfeindschaft beobachtet und die Emanzipation der Frau, die Auflösung der Kleinfamilie, freie Liebe und antiautoritäre Kindererziehung gefordert. In einer Gegenrede auf eine Grabrede von Victor Hugo 1853 ruft er dazu auf, die Sache der Emanzipation der Arbeiter mit der Sache der Emanzipation der Frau zu verknüpfen<sup>59</sup>.

Déjacque hat sich mit Reden, Vorträgen, Gedichten, Briefen und etwas längeren Schriften bemerkbar gemacht. Sein umfangreichstes Werk erschien zu seiner Lebzeit nicht als Buch, sondern fortlaufend in der eigens dafür gegründeten Zeitung "Libertaire" in New York: Die Humanisphäre, anarchische Utopie. Seine Utopie lehnt sich in vielem an das utopische System Fouriers an. Déjacque geht von einem prinzipiellen Hedonismus aus, dem nichts ferner liegt als Askese, Langeweile, Disziplin oder nivellierende Gleichmacherei. Der Zusammenhang der Gesellschaft geht nicht aus von Zwang oder Triebunterdrückung, sondern von der Entfesselung aller menschlichen Leidenschaften und Begierden, woraus schliesslich Harmonie resultiert. Arbeit wird so nicht mehr Not, sondern Selbstgenuss des Menschen – Last wird zu Lust. Déjacques Utopie liegt in der Zukunft, sie soll dem jetzigen Kampf ein Ziel geben. Die Humanisphärianer – die Bewohner seiner Utopie – tragen weit fallende Gewänder, sind langhaarig und bärtig. Déjacque schildert nicht nur Kleidung, sondern auch Architektur und Lebenswelt bis ins Detail. Der Luxus erinnert oft an aktuelle Bilder des 19. Jahrhunderts: Samt und Seide, Gold und Diamanten. Auch die neuen Formen der Kindererziehung, von gleichberechtigtem Nebeneinander, von freien

---

<sup>59</sup> Déjacque, S. 14. Hugo hielt seine Grabrede anlässlich der Beerdigung der Dichterin Louise Julien. Déjacque macht Napoleon III., die Aristokratie und die Industrie- und Börsenbarone für den Tod Louise Juliens verantwortlich, die an den Folgen einer im Gefängnis ausgebrochenen Schwindsucht starb.

Liebesbeziehungen, von der neuen Form der Arbeit werden detailliert geschildert. Vor allem die Frage des Übergangs ist das verbindende Glied zwischen der Gegenwart und der Zukunft: Die Barrikade wird zum Sinnbild, das Utopie und Militanz, somit Gegenwart und utopische Zukunft miteinander verbindet. Zerstörerische Lust, so Déjacque, wird auch schaffende Lust. Jeder Akt der Revolte ist gleichzeitig auch Antizipation, der Prozess, in dem der neue Mensch wird<sup>60</sup>. "Die Anarchie ist die Achse der Freiheit."<sup>61</sup>, das verbindet das durch Militanz und Kampf geprägte Leben von Déjacque mit seiner Utopie. Auch wenn Vieles in der Utopie von Déjacque an die Technologiegläubigkeit anderer Werke erinnert, was ihm sicherlich den einen oder andern Widerspruch einhandeln wird, hat kein Zweiter Utopie und Leben so verknüpft wie Déjacque.

### 3.2.11 Edgar Allan Poe

Mit dem Einbezug von Edgar Allen Poe wird die Verkettung politisch, sozial oder ökonomisch motivierter Utopienverfasser verlassen – dennoch ist dieser kleine Umweg bedeutend. Poe steht als Dichter nicht direkt in dieser Linie, trotzdem spielt er in der Utopie-Geschichte eine entscheidende Rolle. Ihm ist grosser Einfluss auf Autoren zuzuschreiben, welcher der Utopie in der Literatur zu Verbreitung verhelfen: Vor allem auf Jules Verne, der das utopische Muster in der Literatur verankerte. Poe kann man als weiteren Erzähler der "Voyages extraordinaires" bezeichnen – als Beschreibenden der Länder, in denen Aussergewöhnliches passiert<sup>62</sup>. Seine Absicht war aber in erster Linie literarischer, und nicht politischer Art. Die Utopiegeschichte bekommt mit Poe eindeutig eine zweite Qualität: Das utopische Element löst sich von inhaltlichen Absichten und prägt eine Literaturgattung, die man später als Phantastische Literatur oder als Science-Fiction bezeichnen wird.

Es wäre falsch, Poe als fortschrittsgläubig zu bezeichnen. Er verwendet utopische Stilmittel in seinen Erzählungen, bindet aber den Fortschrittsgedanken eher skeptisch und mit einer gewissen Distanz ein. In der Geschichte "Der Goldkäfer" (1843) kommen Automaten vor, die mit Robotern vergleichbar sind. In "Manuskript der Flasche" (1833) beschreibt er eine lange Reise eines Schiffes an den Südpol. Auch in "denkwürdige Erlebnisse des Arthur Gordon Prym" (1838) zeigt Poe eine Reise an den Südpol, wo unentdeckte Völker auftauchen. In einigen andern Geschichten spielt zudem das Element des Mystischen und Geheimnisvollen, gar Schrecklichen eine Rolle, was Poe (eher zu unrecht) auch den Ruf eines Horrorauteurs einbrachte (was mehr mit den Verfilmungen, als mit den Urtexten zu tun hat). Sein Werk wird auch unter den Begriff der Schwarzen Romantik zusammengefasst, weil sich dort diese eher düsteren Stilmittel wieder finden (zusammen mit E.T.A. Hofmann oder Charles Baudelaire). Sehr nahe an die typische utopische Erzählung des 19. Jahrhunderts kommt "Hans Pfaals

---

<sup>60</sup> ebd., S. 23.

<sup>61</sup> ebd., S. 105.

<sup>62</sup> Schwonke, S. 36.

Abenteuer" (1835), wo auf wissenschaftliche Art eine Mondreise beschrieben wird – verbunden mit der klärenden Ironie, dass dieser Hans Pfaal die Einwohner von Rotterdam an der Nase herum geführt habe.

Poe unterscheidet sich mit seinem Werk grundlegend von den andern Utopisten (und somit in einem wesentlichen Punkt von der klassischen Utopiekonzeption). Cabet, Fourier und Owen haben aus der Zeitdiagnose und Zeitkritik heraus ihre Schriften verfasst. Saage sieht zwei Paradigmen dieser Utopisten<sup>63</sup>: Zum einen die Tatsache, dass die Ungleichheit zwischen den Menschen (in Form einer häufig anzutreffenden Aufteilung in zwei Klassen) zu Not und Überfluss, zu Hass und Streit führen würde. Cabet habe dies folgendermassen auf den Punkt gebracht: "In Luxus zu schwelgen, während Millionen das trockene Brot nicht haben, ist gegen das Menschenrecht." Die Analyse der Utopisten in der Tradition von Platon und Morus kommt zum Schluss, dass das Privateigentum das eigentliche Verursacherprinzip manifestiere und somit Grund des Übels sei. Zu diesem Paradigma kam seit Ende des 18. Jahrhunderts zum andern die Auffassung, mithilfe der Dampf- und Spinnmaschine könne diese Ungleichverteilung aus der Welt geschafft (oder mindestens eingedämmt) werden, da mit steigender Produktivität auch der Reichtum zunehme. Wissenschaft und Technik werden zur Grundlage des technischen Staates<sup>64</sup>. Mit diesem Reichtum könne das Elend eingedämmt werden. Diese beiden Strömungen (erstere wird von zweiterer zunehmend überlagert) prägen die Utopien des 19. Jahrhunderts – dieses Merkmal fehlt bei Poe eindeutig.

Poe mag dazu eine Meinung gehabt haben, sein Werk dient aber weniger der Verbreitung dieser bestimmten Meinung, sondern der Unterhaltung: Sein Werk ist jenes eines Literaten und nicht eines Denkers. Poe nimmt nicht Stellung zur "Fortschrittsgläubigkeit", er ironisiert sie.

### **3.2.12 Exkurs: Utopia lebt**

Noch heute kommt Utopia ohne Verwaltung aus<sup>65</sup>. Das Dorf mit 750 Einwohnern liegt etwa 200 Kilometer östlich von San Antonio im US-Bundesstaat Texas und wurde 1852 von einem Postbeamten gegründet. Es sollte der Ort sein, wo es klares und gesundes Wasser gebe, wo es einfach paradiesisch schön sei. Noch heute wird das Mineralwasser "Utopia Spring Water" produziert und vertrieben. Das Dorf zeichnet sich im Grossen und Ganzen durch zwei Besonderheiten aus: Zum einen gibt es keine Regierung, keine Verwaltung, keine staatliche Wohlfahrt. Entscheidungen werden in den Kirchen und im örtlichen Lions-Club gefällt. Zum andern versteht sich das Dorf als Gemeinschaft, welche die Neuzugezogenen prüft: Wohnen darf man in Utopia zwar beinahe bedingungslos,

---

<sup>63</sup> Saage (1991), S. 152f.

<sup>64</sup> Saage (1997), S. 78.

<sup>65</sup> Die folgenden Angaben stammen aus dem Aufsatz von Klaus Heid, in: Problemkreise der Angewandten Kulturwissenschaft, S. 27 ff.

will man aber dazu gehören, will man ein "echter" Utopier sein, muss man sich den Sitten und Gebräuchen anpassen, muss man den "Utopian Way of Life" annehmen. Zentral ist dabei das gegenseitige Helfen. Utopia hat mit der Abwanderung zu kämpfen, zudem diagnostizieren die lokalen Ärzte oft Depressionen, die sie auf die Einsamkeit zurückführen. Allerdings ist Utopia von den in den USA sonst üblichen Problemen weitgehend verschont geblieben. Als Ursache dafür nennen viele Bewohner die Grösse: Utopia, so wird einhellig die Meinung vertreten, würde nur als Dorf, nicht als Grossstadt funktionieren.

Utopia wurde Mitte des 19. Jahrhunderts gegründet. Utopia ist als Sozialutopie erhalten geblieben, eines der wenigen, wenn nicht das einzige Projekt überhaupt, das als Utopie gegründet wurde und nach wie vor besteht und funktioniert. Die Frage nach dem Warum kann mit drei Punkten beantwortet werden:

- Utopia ist einfach konzipiert und realitätsnahe umgesetzt. Es wurden von Anfang an keine überzogenen Idealvorstellungen indoktriniert, das System ist nicht totalitär, es toleriert Passivität und Vorbehalt der Regeltreue. Utopia geht – anders ausgedrückt – nicht so weit wie viele andere Konzepte, es ist in einem gewissen Mass nur eine Utopie. Die Selbstverwaltung, die ideale Umgebung, vielleicht noch die gegenseitige Mithilfe sind die zentralen Elemente von Utopia: Nichts Revolutionäres, deswegen aber vielleicht gerade umsetzbar.
- Utopia ist sich treu geblieben. Das Konzept wird unverändert gelebt, vor allem ist Utopia in seiner Grösse nicht über ein "gesundes" Mass gewachsen. Die Grösse könnte denn auch das eigentliche Killerkriterium für die Beständigkeit von Utopia sein.
- Utopia heisst Utopia, das verleiht dem Projekt eine unverwechselbare Ausstrahlungskraft. Es ist auf der sprachlichen Ebene keine Kopie (ein "utopischer Entwurf"), sondern es ist die Utopie. Mit Utopia wurde eigentlich der einzige Fall von "Utopian Branding" realisiert, was sich unter anderem im beschriebenen Mineralwasser zeigt. Dieser "Brand" verleiht dem Projekt eine Unverwechselbarkeit, eine Kraft und eine Ausstrahlung, welche vielen andern Projekten abgeht, weil diese immer nur "utopisch", nicht aber "Utopie" sind. Ein Erbe, das offensichtlich verpflichtet.

### **3.2.13 Jules Verne**

Mit Jules Verne wird die Literaturgattung des Science-Fiction Romans auf breiter Basis geschaffen. Der Hetzel-Verlag in Paris nennt die Schriften von Jules Verne "Voyages Extraordinaires". Zwischen 1863 und 1905 erscheinen über 80 Erzählungen. Darunter sind viele Reisebeschreibungen, die meist frei sind von politischen, ökonomischen oder sozialen Elementen. Vernes Erzählrahmen bewegt sich in der bestehenden Gesellschaft. Seine Reisen erweitern die bestehende Realität und sind als Bildungsreisen zu verstehen. Verne sieht in den Erfindungen Möglichkeiten, seine Reisen sollen belehren und unterhalten. Seine

Erzählungen bewegen sich nicht nur in den bestehenden Gesellschaften und Gesellschaftsformen, auch das Territorium wird nicht erweitert: Es gibt zwar Reisen auf den Mond oder ins Innere der Erde, diese Gebiete sind aber fundamental nicht vergleichbar mit Morus' Utopia oder mit Bacons' Neu-Atlantis. Sie existieren und sie sind Ausdruck von naturwissenschaftlicher oder technischer Neugierde, nicht von der Suche nach dem idealen Staat an einem andern Ort – oder von der Suche nach dem idealen Lebensraum an einem fernen Ort. Verne schreibt eine Art Enzyklopädie des Wissens in Romanform<sup>66</sup>.

Zwei Romane handeln von Weltraumfahrten: "Von der Erde zum Mond" (1863) und "Hector Servadac" (auch "Reise durch das Sonnensystem", 1877). In beiden Erzählungen ist nichts zu erfahren über mögliche Bewohner am andern Ort oder gar über einen möglichen Staat. Es sind lediglich Schilderungen im Rahmen der bekannten Technologie oder im Rahmen des aktuellen technischen Diskurses. Dies kommt besonders schön bei der Erzählung "Von der Erde zum Mond" zur Geltung: Schützenvereine in den USA schliessen sich zusammen und bauen eine riesige Kugel, die auf den Mond geschossen werden soll. In dieser Kugel reisen drei Wissenschaftler mit. Die Berechnungen und die Angaben zu Orten, Personen oder Vereinen sind historisch nachvollziehbar. Jules Verne spielt mit der Abgrenzbarkeit zur Realität und schliesst seine Erzählung an den aktuellen Diskurs und an die technische Machbarkeit an. Sein Endprodukt ist aber klare Fiktion, wissenschaftliche Fiktion, so genannte Science Fiction – Fiktion aus der damaligen Sicht. Verne nimmt nämlich einige Erfindungen vorweg, die noch nicht machbar waren, heute aber Realität sind: U-Boot, Rakete oder Flugzeug bzw. Helikopter. Damit soll nicht gesagt werden, Jules Verne habe diese Erfindungen vorausgesagt: Es war ihm mit Sicherheit nicht in jedem Fall klar, ob es sich bei seiner Vorwegnahme um reine Spekulation oder um eine tatsächliche Projektion handle. Die bemannte Kugel auf den Mond war demnach eher Spekulation, das U-Boot in der Erzählung "20'000 Meilen unter dem Meer" Projektion. Allerdings glaubt Jules Verne an die Machbarkeit und an die Macht der Technik – aber eben ohne im Detail und konkret zu ahnen, was das für die einzelnen Erfindungen bedeuten könnte. Denn Jules Verne war kein Naturwissenschaftler, sondern eigentlich Jurist – in erster Linie aber Schriftsteller.

Mit Jules Verne beginnt nicht nur die Science Fiction (als eigenständiger Strang der Utopie-Geschichte, wie dies Schwonke sieht), sondern auch die breite Rezeption, das Aufbrechen einer rein intellektuellen Rezeption, die einher ging mit der Alphabetisierung in Europa über alle Schichten. Mit Jules Verne geht allerdings auch die Führung in der utopischen Literatur an die angelsächsischen Länder – der "roman scientifique" wird abgelöst durch die "Science Fiction".

---

<sup>66</sup> Schwonke, S. 37.

### 3.2.14 H.G. Wells

Zwischen der Utopie und der Dystopie steht Wells. Herbert George Wells lebte von 1866-1946 und steht in einer Übergangszeit der Utopiegeschichte<sup>67</sup>. Sein Werk ist umfassend: Sowohl auf der quantitativen, als auch auf der qualitativen Ebene. Er hat Dystopien verfasst, Science-Fiction-Romane und auch Essays, Ideen- oder Problemromane. Es ist davon auszugehen, dass er von Jules Verne beeinflusst worden ist. Betrachtet man seine Werksgeschichte, ist festzustellen, dass er sich unterschiedlich positiv und negativ über die Zukunft der Gesellschaft geäußert hat. "A Modern Utopia" (1905) ist im Grundton positiv, frühere und spätere Werke bringen mehr Skepsis an den Tag.

Wells hat mit "A modern Utopia" ein Werk geschaffen, in dem er die Gedankengänge von Comte und Cabet weiterführt. Er skizziert einen Weltstaat mit einer Sprache (als Synthese vieler Einzelsprachen) und mit in vier Klassen eingeteilten Individuen. Wells nimmt an einigen Stellen Bezug auf Bacons "Salamons Haus", indem er dies als Vorbild der weltweiten und organisierten Wissenschaft nimmt. In seiner Utopie herrscht Arbeitszwang, um das Mindesteinkommen zu sichern. Die Familienpolitik ist kontrolliert, Kriminalität existiert, wenn auch in verminderter Form.

Die Utopie von Wells ist eine Fortführung der aktuellen Situation, eine Art Projektion in die bessere Zukunft. Damit steht sie sehr traditionell in der Utopiegeschichte. Ein wichtiges Element ist dabei zu beachten: Mit Darwins Entwicklungsdenken bekamen die Gesetze des Überlebens eine Allgemeingültigkeit. Der Tüchtige hatte aus biologischen und somit naturwissenschaftlichen Gründen die besseren Chancen zu überleben. Darwins Werk "The Origin of Species by Means of natural Selection" wurde 1859, also 46 Jahre vor Wells Utopie verfasst. Aus der gleichen Zeit stammt der zweite Thermodynamische Satz der Entropie: Die fortschreitende irreversible Umwandlung aller Energie in Wärme, der Wärmeausgleich. Apokalyptisch gesehen ist Entropie die Abkühlung der Erde und somit das Ende des Lebens. Wells war der erste, der innerhalb der Utopie-Tradition den Entropie-Gedanken erfasste.

Im Wells-Roman "Die Zeitmaschine" reist ein Mensch ins Jahr 802'701. Er trifft dort auf zweierlei Arten von Menschen: Die Eloi und die Morlocks. Während Erstere in einer Art friedlicher, oberflächlicher und in sich verfallender Harmonie leben, hausen Zweite unter der Erde und jagen die Eloi. Am Ende der Geschichte reist der Erzähler noch weiter in die Zukunft und sieht das Ende des Sonnensystems und der Menschheit – die Entropie eben. Mit der Erzählung zeigt Wells nicht nur das Ende der Menschheit aus seiner Sicht, sondern auch die Konsequenzen der Problemlosigkeit anhand der Eloi: Sie haben keine Versorgungsprobleme mehr, kennen eigentlich keine Kriege oder sozialen

---

<sup>67</sup> Otten, S. 170 ff.

Differenzen. Aber sie wurden zu Nur-Geniessenden, währenddem auf der andern Seite die Nur-Arbeiter bestehen blieben und ihnen das Leben schwer machen.

Mit "A modern Utopia" und "Die Zeitmaschine" sind Werke entstanden, die mindestens in zweierlei Hinsicht bedeutsam sind:

- Einerseits stehen die Werke noch immer am Anfang der Science Fiction, andererseits sind erste Ansätze der Dystopie oder Antiutopie mit Fokus auf die sozialen Konsequenzen auszumachen (im Unterschied zu den technisch motivierten Dystopien in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts, siehe 4.2).
- Ein weiterer Aspekt ist hervorzuheben: Die Eloi leben eigentlich auf Kosten ihrer Vergangenheit und bringen wegen ihrer Problemlosigkeit, die sie lethargisch macht, keine bedeutsamen Leistungen mehr hervor. Ihre Kultur ist im Verfall begriffen und ihre einzige Herausforderung ist die Gefahr, die ihnen durch die Morlocks droht. Dennoch erinnern sie in groben Zügen ans Schlaraffenland. Das Schlaraffenland wird zur fast-finalen Option der Utopie – unter der Bedingung, dass die aus dem Schlaraffenland vertriebene Arbeit nicht inexistent, sondern in die Unterwelt abgeschoben wird. Zudem ist davon auszugehen, dass das Schlaraffenland nicht ewig hält. Nicht nur, weil Wells die Bedingung der Entropie einrechnet, sondern auch, weil der Verfall durch den schlaraffenischen Zustand der Lebensform zwangsläufig selber ein absehbares Ende beschert. Eine klare Kritik an der Gesellschaft der Jahrhundertwende.

Ebenfalls bedeutsam innerhalb der Utopie-Geschichte ist der Kurzroman "The Island of Dr. Moreau" (1896). Hier kommt die Frankenstein-Thematik zusammen mit Elementen aus Aldous Huxleys "Brave new World". Ein Reisender trifft auf Dr. Moreau, der Tiere in menschenähnliche Wesen verwandelt, die ihn als Gott verehren. Die glückliche Insel mutiert zum Horror-Bild. Die Tiermenschen werden gezüchtet und dienen dem Menschen – ähnlich wie bei Huxley die Konditionierung. Moreau erklärt, dass die Tiermenschen kein Blut trinken dürften, ansonsten würden sie ganz in ihre tierische Existenz zurückfallen. Dies passiert am Ende der Geschichte, Wells zeigt damit, dass aus seiner Sicht die Blutinstinkte dominieren.

Neben den beiden geschilderten Werken entstehen weitere Romane und Erzählungen, die in ihren Ansätzen zukunfts-visionäre oder utopische Elemente enthalten. Wells steht an der Schwelle des 20. Jahrhunderts, zwischen der Utopie und der Antiutopie. Ein letztes, eindruckliches Beispiel ist seine Kurzgeschichte "War of Worlds", die 1938 durch seinen Fast-Namensvetter Orson Welles als Hörspiel umgesetzt wurde und in den USA nach der Radioausstrahlung eine kleine Panik ausgelöst hatte. In realem Radio-Umfeld wurde die Geschichte als Nachricht getarnt und konnte von einer echten Meldung nicht unterschieden werden. Der Fall ist vor allem auch aus publizistik-wissenschaftlicher Sicht spannend, da mit einer Vermischung von medialen Formaten und Inhalten eine Wirkung erzielt wurde, die ausserhalb der gewohnten Erfahrungen stand.

### 3.3 Utopien des 20. Jahrhunderts

Das 20. Jahrhundert ist geprägt von zwei Weltkriegen, von den totalitären Systemen des Faschismus, des Nationalsozialismus und des Stalinismus und von einem erkennbaren Destruktionspotenzial der modernen Technik, das sich vor allem in den beiden Weltkriegen, aber auch im Kalten Krieg gezeigt hat. Hierauf reagieren die neueren Utopien, die nach dem klassischen Muster gebaut sind. Sie haben etwas gemeinsam: Sie koppeln sich von einem geschichtsphilosophischen Fortschrittsglauben ab. Und: Sie lehnen die Zentralisierung ab, sie leben von der Dezentralisierung von politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Institutionen. Sie zielen auf eine Versöhnung der Technik mit der Natur, integrieren Begriffe wie "Nachhaltigkeit" und "Gleichberechtigung".<sup>68</sup>

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die Tendenzen der Utopie-Fortschreibung in der Gegenwart auszumachen. Die historische Zusammenstellung soll mit Wells im vorangehenden Sinn beendet sein, der Seitenzweig der Dystopie wird in Kapitel 4 separat betrachtet. Wie später im Rahmen der Frage, ob die Utopie tot sei, zu zeigen sein wird, endet gewissermassen die klassische Utopieschreibung Ende des 19. Jahrhunderts. Das 20. Jahrhundert bietet zwar noch Texte dieser Art, sie verlieren aber in Anbetracht der populären Dystopien an Wirkungskraft. Ein bemerkenswertes klassisches Konzept bietet der Schweizer Autor P.M. mit "bolo'bolo", auf das im Kapitel 8.2 einzugehen sein wird.

Ausnahmeerscheinungen klassischer Utopietradition sind mit den Autoren Bogdanow, Le Guins, Skinner, Huxley ("Eiland") und Callenbach auszumachen, wobei gerade Callenbach mit "Ökotopia" bereits den Übergang zur individualisierten (oder in diesem Fall besser: fokussierenden) Utopie markiert. Die Textsammlung von Höller, Hölbling und Zacharasiewicz "Utopian Thought in American Literature", erschienen 1988, präsentiert grob gesagt 11 Texte neueren Datums, wovon 3 Texte die Ökologie fokussieren und 3 feministischer Ausrichtung sind, 2 Texte den Dystopien zuzuordnen sind und 1 Text aus dem 19. Jahrhundert stammt. Es bleiben Skinners "Walden Two" bzw. "Futurum" in der deutschen Übersetzung und Le Guins "The Dispossessed". Die genannten Werke bilden zwar mit Sicherheit nur die Spitze des Eisberges (die per se auch eine Qualität ist), doch zeigt die Sekundärliteratur (nicht nur das zitierte Werk) klar auf, dass bedeutsame und umfassende Utopien an einer Hand abzuzählen sind. Anhand der vier Genannten (Le Guins, Bogdanow, Skinner und Huxley) soll die Utopiegeschichte mit diesem Kapitel vorderhand abgeschlossen sein. Callenbachs "Ökotopia" ist zwar eine Mischform zwischen der traditionellen Schreibweise (ganzheitliche Utopie) und der "neuen Fokussierung" (soziale, in erster Linie gender-spezifische und ökologische Verträglichkeit), doch steht

---

<sup>68</sup> Waschkuhn, S. 13.



Callenbach eindeutig in der Entwicklung der 60er und 70er, welche den Problemrahmen von "Ökopia" bilden.<sup>69</sup>

Alexander Bogdanow steht zeitlich im Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert, inhaltlich vermischen sich in seiner Utopie "Der rote Planet" von 1907 neue feministische Ansätze mit den allgemeinen Inhalten der Utopietradition. Bogdanow präsentierte zudem seine "Allgemeine Organisationslehre (Teknologie)", die ein umfassendes System zur Erhaltung des gesellschaftlichen Wohlstandes sein sollte, eine Warnung vor dem möglichen Unterschreiten eines bestimmten Grades an Zivilisation. Die Utopie "Der rote Planet" (wie auch der zweite Roman "Ingenieur Menni") wurde breit rezipiert, allerdings zwischen Ost und West äusserst unterschiedlich. Während der Westen den Text als einen konsequenten Roman der Technokratie las, sah der Osten darin eine Handlungsanweisung für die revolutionären Kräfte.<sup>70</sup> Zusätzliche Relevanz dürfte Bogdanow durch seine antizipatorischen Fähigkeiten erfahren haben, so nahm er die atomar angetriebene Rakete, den Computer oder die Automation stimmig vorweg. Auf dem Hintergrund der erfolglosen Revolution von 1905 ist der Roman als Orientierung stiftende Anleitung zu lesen – dies in traditioneller Utopie-Schreib-Form. "Der rote Planet" ist eine Zeitutopie, denn der Sozialismus kann nach Bogdanow erst in der Zukunft verwirklicht werden, auch wenn Mars und Erde räumlich getrennt sind: Diese räumliche Trennung soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass mit dem Aufzeigen der besseren Lebensform auf dem Mars eine antizipatorische Haltung vertreten wird.<sup>71</sup>

Die Autoren Skinner und Le Guins gehen mit ihren Werken auf grundsätzlich traditionellen Wegen und führen so die Utopiegeschichte auch im 20. Jahrhundert weiter – dies aber nicht im politischen Kontext des Kommunismus, sondern aus westlicher, vor allem aus amerikanischer Sicht. Ebenfalls in den 50er-70er Jahren legt Huxley sein Werk "Eiland" vor: Seine Idee einer urkommunistischen Gesellschaft dreissig Jahre nach "Brave new World". Huxley zeichnet mit "Eiland" eigentlich nichts anderes als das positive Gegenstück zur vereinheitlichten Wohlstandsgesellschaft aus seiner Dystopie. Im Fokus steht die Insel Pala, auf der sexuelle Anarchie herrscht, Drogen erlaubt sind und vom Staat allen zur Verfügung gestellt werden. Militär und Polizei gibt es nicht, die Kinder lernen in der Schule, selbstbewusst zu sein, mit der Umwelt richtig umzugehen und sie lernen das Yoga der Liebe. Gearbeitet wird auf den Feldern, die Organisation ist genossenschaftlich. Diese friedliche Gesellschaft wird von (kapitalistischen) Nachbarn angegriffen und schliesslich zerstört. Auch wenn es hier kein Happy-End gibt: Die Rollenverteilung ist klar, die anarchisch-

---

<sup>69</sup> Vergleichbar sind "Eine Billion Dollar" von Andreas Eschenbach, erschienen 2001, und "Kultur-Zyklus" von Ian M. Banks, der in mehreren Romanen und Kurzgeschichten eine anarchische Gesellschaft aufgezeigt hat, die zwischen 1300 und 2100 n. Chr. besteht (u.a. in "Consider Phlebas" (1987) und "Look to Windward" (2000)).

<sup>70</sup> Saage, in: Utopie kreativ, H. 112, Februar 200. S. 168.

<sup>71</sup> Siehe dazu Heyer, S. 883.

pazifistische Kultur wird als ideal dargestellt, die einzige und grundlegende Bedrohung ist der kriegerische Kapitalismus. Natürlich steht auch "Eiland" im historischen Kontext der 60er Jahre von Ökologie und Feminismus, die Konzeption ist aber traditionell. Ein schiffbrüchiger englischer Reporter entdeckt die Insel, er verabschiedet sich von seinen bekannten Idealen und entdeckt sozusagen die Alternative für sich, bis der Fortschritt (repräsentiert durch den Kapitalismus) diese ideale Welt einholt. Huxleys "Eiland" ist umfassend und fokussiert nur in Teilen aktuelle Probleme wie eben Ökologie oder Feminismus. "Eiland" ist keine ökologische oder feministische Utopie, diese Problemstellungen werden lediglich ins Repertoire der zu lösenden Schwierigkeiten aufgenommen.

Skinner's "Walden Two" wird gemeinhin als die bekannteste und einflussreichste Utopie des 20. Jahrhunderts bezeichnet, auch wenn die Meinung vertreten wird, bei seiner Konzeption könne es sich gerade so gut um eine Dystopie handeln.<sup>72</sup> Skinner veröffentlicht "Walden Two" 1948, also noch unter dem Eindruck des zweiten Weltkrieges und rückkehrender amerikanischer Soldaten. Er war unter anderem dadurch "motiviert", sich Gedanken darüber zu machen, wie ein glückliches Leben für viele Menschen erreicht werden kann. Skinner spricht sich für das Modell einer kleinteiligen Lebens- und Wirtschaftsform aus, das sich an den technischen und technologischen Standards der damaligen Zeit orientiert. Vorgestellt wird eine Gemeinde von etwa 1000 Menschen, die ihr Zusammenleben wirtschaftlich und sozial autark gestaltet. Die Struktur der Gemeinde "Walden Two" basiert auf bestimmten theoretischen Ansätzen der Verhaltenspsychologie – das eigentliche Fachgebiet Skinner's. Mit "Walden Two" bezieht sich Skinner auf "Walden", das 1854 von Henry David Thoreau verfasst wurde. Er schildert, wie er sich am einsamen Waldensee unweit der Stadt Concord, Massachusetts, ein Blockhaus errichtete und zwei Jahre in dieser Einsiedelei lebte. Mit seinem Experiment wollte Thoreau beweisen, dass ein Leben in relativer Unabhängigkeit von menschlicher Zivilisation möglich sei. Als ein früher Vorläufer alternativer Lebensformen proklamierte Thoreau einige Thesen, unter anderem: "Es gibt keine Lebensweise, der man nicht entrinnen könnte. Untersuchen Sie Ihre eigene genau! Wenn Sie Ihnen nicht gefällt, dann ändern Sie sie! Versuchen aber nicht, diese Änderung durch politische Tätigkeit zu bewirken, denn selbst, wenn es Ihnen gelingt, werden Sie sicher nicht klüger damit umgehen können als Ihre Vorgänger! Vereinfachen Sie Ihre Bedürfnisse! Lernen Sie, wie man mit weniger Eigentum glücklich sein kann!"

In Walden Two gelten die uns vertrauten sozialen Codes und ökonomischen Grundkonstellationen nicht. Die Arbeit beispielsweise wird in dieser Gemeinde nicht als Selbstzweck betrachtet, sondern auf ihre eigentliche Bedeutung als notwendige Existenzsicherung reduziert. Materielles Denken ist nicht primär, denn aufgrund eines anderen Sozialverhaltens und einer grundsätzlich anders

---

<sup>72</sup> Kohlmann, S. IX, die vor allem auf die Kommunen der 60er und 70er Jahre eingeht, die basierend auf Skinner's Roman neue Formen des Zusammenlebens ausprobierten.

strukturierten ökonomischen Basis gelten andere Werte. Motto: "Das Motiv des Dominierens spielt bei uns keine Rolle, weil wir stets an die gesamte Gruppe denken". Es ist nicht ganz von der Hand zu weisen, dass mit Walden Two erste Ansätze zu beobachten sind, welche in den 60er Jahren durch die Hippie-Bewegung institutionalisiert wurden.

Walden Two ist allerdings komplexer. In Walden Two geht man nicht einfach davon aus, dass der Mensch gut sei. Die Kinder werden deshalb bereits im frühen Alter auf bestimmte, später gewünschte soziale Verhaltensweisen konditioniert. Je älter die Kinder in Walden Two werden, desto geringer wird der Einfluss der Erwachsenen, und desto stärker erziehen sie sich in gruppendynamischen Prozessen gegenseitig. Für die Jugendlichen in Walden Two ist der Übergang in die Erwachsenenwelt ein fließender Prozess, Konflikte sind selten; sie werden bereits in der Jugend zu gefestigten Persönlichkeiten und wachsen zu vollwertigen Gemeindemitgliedern heran. Als solche legen sie – ganz im Sinn Thoreaus – nur wenig Wert auf Besitz und materiellen Wert. In ihrer freien Zeit widmen sie sich der Kunst, Konzerten, Theateraufführungen, der Malerei. Damit eng verbunden ist die Forschung, die sie konkret und aktiv betreiben.

So leben die Bewohner in Walden Two die Grundsätze von Thoreau – nicht als Einsiedler, sondern in einer grösseren Gruppe. Dabei existieren Regeln, die aber nicht im hierarchisch oder dominanten Sinn die Gesellschaft prägen, sondern welche die Grundsätze schaffen, damit die Gesellschaft in ihrer Freiheit und Prosperität existieren kann. Diese Freiheit ist somit keine Anarchie, sondern eine archische Form des Zusammenlebens, welches dem Individuum grösstmöglichen Entfaltungsraum – eben Freiheit – bietet.

Etwas verspielter mit der utopischen Denk- und Schreibform geht Ursula Le Guins in ihrem Werk "The Dispossessed" (1974) um<sup>73</sup>: Sie stellt Utopie und Dystopie auf zwei Planeten einander gegenüber und diskutiert das Spannungsfeld zwischenarchie und Anarchie. Die Bewohner auf dem Planeten Anarres wollen ihren Horizont erweitern und besuchen den benachbarten Planeten Urras. Dort existieren drei rivalisierende Systeme, die sich an die politischen und sozialen Verhältnisse der Erde anlehnen. Es gibt den Staat A-10, der in etwa den westlichen Staatsmodellen mit all seinen sozialen Unterschieden und politischen Spannungen entspricht, den sozialistisch und zentralistisch geführten Staat Thu und die "Dritte Welt" Benlibi, die geprägt ist von Stellvertreterkriegen der Grossmächte in A-10. Le Guins geht auf die ökologischen Probleme der Erde indirekt ein: Terra (von wo der Beobachter Shevek in Anlehnung an die Erde stammt) ist bereits ökologisch zerstört, die Gefahren auf Urras sind offensichtlich. Dennoch ist "The Dispossessed" keine einseitige Parteiname für die Anarchie, sondern ein Abwägen, auch wenn die Anarchie etwas mehr

---

<sup>73</sup> Heller/Hölbling/Zacharasiewicz, S. 154.

Aufmerksamkeit erhält. Anarres ist der utopische Planet, Urras dystopisch geprägt – aber Le Guins wägt beide Systeme ab und verleiht beiden jeweils die gegenteiligen Attribute. So erscheint Urras zunächst durchaus utopisch. Auf Anarres herrschen Hitze, Dürre und nur wenig landwirtschaftlich nutzbares Land. Zudem werden durchaus Situationen geschildert, die an dystopisch plakative Situationen erinnern. Die natürliche Armut des Landes zwingt die Bewohner dazu, mit den Ressourcen sorgfältig umzugehen und streng auf die ökologischen Rahmenbedingungen zu achten. Die extremen Bedingungen dieses Modells treiben also der Utopie ihre Naivität aus und verdeutlichen, dass der Schwerpunkt zukünftiger gesellschaftlicher Arbeit auf der vernünftigen Gestaltung der Mensch-Umwelt-Beziehungen liegen muss.<sup>74</sup> Es geht bei Le Guins nicht um die Utopie, die im Grenzbereich zum Schlaraffenland und zum Paradies existiert, sondern um die ideale Gesellschaftsform, die an Realität und Verwirklichungsenergie gewinnt, weil sie eben gerade auch Probleme enthält. So gesehen ist das Werk keine reine Utopie und keine reine Dystopie. Es ist als Weiterentwicklung der Utopie zu verstehen, denn das Werk endet nicht mit der Aussage der Warnung und des Aufzeigens eines möglichen Horrorszenarios. Das Werk vermittelt ein Utopiekonzept unter Beizug kritischer und dystopischer Bilder, inter- und intra-systemisch. Natur und Gesellschaft sind keine verzückten Idealbilder, sondern die jeweils besten Möglichkeiten, die kritisch gewürdigt werden. Das macht sie glaubwürdig.

---

<sup>74</sup> ebd., S. 158.

## 4 Von der Utopie zur Dystopie

### 4.1 Einleitung

Mit dem Glauben an die Machbarkeit der Technik bzw. an die Industrialisierung kam im 19. Jahrhundert auch die Skepsis auf. Diese technische Skepsis ist somit die Vorgängerin der allgemeineren Form von Zweifeln, die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts in gesellschaftlichen Dystopien zeigten. Die Werke von Samjatin, Huxley und Orwell sind die drei Standardwerke dieser Gattung. Die erste eigentliche Dystopie, die aus der technischen Skepsis heraus entstanden ist, stammt von Mary Shelley: „Frankenstein or the Modern Prometheus“. Damit kommt neben den utopischen Elementen auch das Wesen des Schauerromans hinzu, das bei Poe und noch etwas später bei Bulwer-Lytton zu finden sein wird. Erste dystopische Anzeichen sind natürlich schon früher in Form von Utopiekritik oder in Form von religiösen Motiven auszumachen, unter anderem ist die Darstellung der Hölle in literarischer Form bereits bei Dante zu finden. In seiner "Göttlichen Komödie" ist mit dem "Paradiso" eine erlösungs-utopische Skizze zu finden, mit dem "Inferno" aber das dystopische Pendant. Auch Dantes Skizze ist – wie die Utopien – als Analyse des damaligen Zustandes zu lesen. Mit der von ihm geforderten "anagogischen" Auslegung oder Lesung seines Werkes ist wohl diejenige im utopischen Sinn gemeint.<sup>75</sup> Die "Divina Comedia" wurde zwischen 1307 und 1321 verfasst, also noch vor Morus und de Pizan. Allerdings ist bei Dante mehr die Form und damit der Übergang eigentlich religiöser Themen in eine utopischen bzw. dystopischen, sprich: weltlichen und sogar politischen Rahmen festzustellen. Dante hat mit seiner Darstellung einige der nachfolgenden Werke geprägt, zu nennen wären da "Simplicissimus" (Grimmelshausen, 1659), "Stern der Ungeborenen" (Werfel, 1946) bis "Die Stadt hinter dem Strom" (Kasack, 1954).<sup>76</sup> Auch Gottfried Wilhelm Leibniz verdient an dieser Stelle einer etwas genaueren Betrachtung: Leibniz warnt Ende des 17. Jahrhunderts vor der Flucht in eine vollkommene und unmögliche, weil nicht reale Idealwelt. Er sieht dabei eine durch Gott vorgegebene Verkettung von Ereignissen, die nicht durchbrochen werden könne. Für Leibniz ist somit möglich nur denkmöglich. Das Übel gehört in diese Welt.<sup>77</sup> Diese Utopie-Kritik ist zwar keine Dystopie, aber sie lässt das Pendel mindestens auf dem mittleren Nullpunkt zwischen den beiden Extremen stehen. Die Utopiekritik ist keine Vorform der Dystopie, da sie nur das Idealbild kritisiert, aber noch kein Gegenbild aufstellt. Die Utopiekritik ist allerdings eine wichtige Vorstufe und liegt am Anfang einer Entwicklung, die erst nach der Aufklärung zur eigentlichen Dystopie führen konnte. Mary Shelley hat in dieser Verkettung den Übergang zur Gattung der Dystopie vollzogen.

---

<sup>75</sup> Meyer, S. 154.

<sup>76</sup> ebd., S. 155.

<sup>77</sup> ebd., S. 156.

## 4.2 Dystopien des 19. Jahrhunderts

Wenig politisch, dafür umso klarer gegen die darwinistische und technokratische Tendenz des beginnenden 19. Jahrhunderts gerichtet ist die Aussage von Mary Shelley, als sie 1818 *Frankenstein* veröffentlicht. Shelley hält sich zusammen mit ihrem Mann Percy, dem Dichter Lord Byron und seinem Leibarzt John William Polidori, ebenfalls Schriftsteller, während des Jahrs ohne Sommer (1816)<sup>78</sup> am Genfersee auf. Polidori verfasst im gleichen Sommer die erste Vampir-Erzählung, welche den in verschiedenen Regionen Europas existierenden Stoff um den Mythos des Vampirs romanhaft verarbeitet. In Shelleys Erzählung schafft die Hauptfigur Frankenstein den künstlichen Menschen. Frankenstein anerkennt keine Grenzen – wie die Akademiker in Bacons *Neu-Atlantis*. Sein künstliches Wesen beginnt zu töten und will seinem Schöpfer – Frankenstein – seelische Schmerzen zufügen. Frankenstein erzählt in Briefform und warnt vor dem Gottesfrevel. Diese Thematik – der Gottesfrevel durch die Wissenschaft und die Dämonie des erfinderischen Geistes – hat einen früheren Ursprung im Mythos des Dr. Faustus und in der Doppelgestalt des Prometheus als Heilbringer und Frevler<sup>79</sup>. Frankensteins Monster wird zur Gefahr für die Menschheit und für den Wissenschaftler, der am Schluss stirbt. Die Warnung von Shelley ist eindeutig: Wenn sich der Mensch mit seiner damaligen unendlichen Wissenschaftsgläubigkeit über sich selber stellt und Gott sein will, wird dies das Ende der Wissenschaft bedeuten.

Mit Shelleys *Frankenstein* ist die erste eindeutige Dystopie entstanden, denn die Autorin antizipiert eine Möglichkeit der Technologie aus einer negativen Perspektive. Anders als ihre Zeitgenossen, die positiv in eine Zukunft voller Möglichkeiten blickten und darauf vertrauten, dass die Industrialisierung und die Technologie die Probleme der Menschheit langfristig lösen würden, äusserte sie mit *Frankenstein* aus moralischer Sicht in Anlehnung an bestehende Muster aus Dr. Faustus und Prometheus Bedenken. Sie zeigt ein düsteres Bild eines Wissenschaftlers, der für die Wissenschaft steht und an seiner Grenzenlosigkeit untergeht.

Dass die Industrialisierung und die Technik nicht alle Probleme lösen würden, das wurde erst nach Mitte des 19. Jahrhunderts allgemein anerkannt und klar. Ausdruck dieser Erkenntnis ist der utopische Roman von Edward Bulwer-Lytton „*The Coming Race*“. Nebst den utopischen Elementen enthält der Roman auch Anzeichen des Schauerromans, in diesem Sinne ist er mit dem Werk von Shelley formal verwandt. Eine andere Verwandtschaft ist inhaltlich mit Wells auszumachen, wobei Wells sein Werk 30 Jahre nach Bulwer-Lytton verfasste: In beiden Schriften leben oberhalb und unterhalb der Erdoberfläche Menschen. In „*Die Zeitmaschine*“ sind es die guten, aber kulturell verfallenden Eloi und die Morlocks, welche die Eloi jagen. Bei Bulwer-Lyttons „*The Coming Race*“ sind

---

<sup>78</sup> Die Sommermonate im Jahr 1816 waren wegen des Ausbruchs des Vulkans Tambora in Indonesien auch in Europa geprägt von Regen und Kälte (vulkanischer Winter).

<sup>79</sup> Otten, S. 159.

es die unterirdisch lebenden Supermenschen, die mit Wunderenergie alle Probleme gelöst haben. Die Bedrohung kommt von oben, dort wohnen die normalen Menschen. Die Supermenschen nennt Bulwer-Lytton Vril-ya<sup>80</sup>. Sie sind aus der darwinistischen Lehre entsprungen und werden sich durchsetzen, doch Bulwer-Lytton begegnet dieser Denkrichtung mit Skepsis und Ironie. Das ist auch die Denkrichtung des Romans: Er ist weniger politisch, denn skeptisch gegenüber Darwin. Parallelen sind zu Vernes „Reise ins Innere der Erde“ auszumachen.

Noch weniger schwarz und noch satirischer ist die Erzählung von Samuel Butler „Erewhon“ aus dem Jahr 1872. Der Titel „Erewhon“ ist ein Anagramm aus „Nowhere“. Butlers Erzählung ist weniger eine schwarze oder rein negative, als eine Gegenutopie. Im Gegensatz zur klassischen Utopietradition, in der die aktuellen gesellschaftliche, wirtschaftlichen oder ökonomischen Zustände kritisiert werden und ein Gegenentwurf als Lösungsansatz (im Sinn der besten Lösung) vorgeschlagen wird, und auch im Gegensatz zu typischen Dystopie oder Negativ-Utopie, wo das Weiterführen der aktuellen Zustände ins Schwarze projiziert und kritisiert wird, macht sich Butler über den Viktorianismus lustig und zeigt durchaus dunkle Seiten auf, ohne dabei aber ein eigentliches Horrorszenario zu zeichnen. Dieser Ansatz verdient einer etwas genaueren Betrachtung, da er als Zwischenstufe von Utopie und Dystopie (nicht im historischen, sondern im inhaltlichen und formalen Sinn) das Muster der Dystopie verdeutlicht. Die Dystopie (Dys (griech.) = schlecht, übel; Topos = Ort) zeigt eine Gesellschaft auf, die sich negativ entwickelt hat. Anknüpfungspunkt ist der aktuelle Zustand, die Motivation ist es, vor einer konstanten Weiterentwicklung im bestehenden Sinn zu warnen. Hauptelement dieser Betrachtung sind aktuelle Tendenzen: Es geht bei Dystopien meist nicht um ein konstantes Weiterführen, sondern um den Einbezug neuer Möglichkeiten, die in den Abgrund führen sollen. So warnt Shelley mit Frankenstein in einer Zeit des unbändigen Glaubens an die Problemlösungskompetenz von Industrie und Technik vor dem Gottesfrevel des Menschen. Shelley fokussiert diese aktuelle Tendenz. So ist es auch bei Samjatin, Huxley und Orwell immer eine spezifische und eher neue Tendenz, die zum Horrorszenario wird. Butlers Erzählung ist erstens kein Horrorszenario sondern nur eine Satire, zweitens kritisiert er den verkrusteten Viktorianismus und nicht die Technologie oder radikale Umbrüche, die zum Verfall der Menschheit führen könnten. Somit ist seine Dystopie mehr eine satirische Utopie.

---

<sup>80</sup> Die Vril-Gesellschaft ist anfangs des 20. Jahrhunderts in Deutschland entstanden und ist ein esoterischer Geheimbund, der an die Urenergie Vril glaubt. Vor allem in rechtsextremen Kreisen ist der Mythos in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts portiert worden, dass dieser Geheimbund auch für die Nazis tätig gewesen sein soll und mithilfe der Urkraft sogar Untertassen geschaffen habe. Einzig der Name und die Idee der Urkraft stammen nachgewiesenermaßen von Bulwer-Lytton. Mehr dazu in Bahn, Peter/Gehring, Heiner: *Der Vril-Mythos*.

Butler nimmt das Inselmotiv nicht mehr auf, sondern lässt sein Volk hinter einer Bergkette leben: Die Menschen von Erewhon leben bewusst rückwärtsgewandt, sie lehnen Maschinen und Industrie nach einem Bürgerkrieg ab. Ein Professor hat ihnen erklärt, dass sich Maschinen immer weiter perfektionieren und schliesslich sich selbstständig machen würden. Die Utopier haben eine Scheinlogik entwickelt, nach der jeder Denkansatz gerechtfertigt werden kann. Die Kinder entschuldigen sich dafür, dass sie geboren wurden, Verbrechen werden als Krankheit behandelt und Kranksein als kriminell. Die Umkehr der geltenden Wertvorstellungen ist ein typisches Element der Satire. Ideologische Anführerin der Utopier ist eine so genannte Ydgrun, Göttin der Propaganda. Auch dieser Name ist ein Anagramm aus Mrs. Grundy, einer Dame aus einem Drama namens „Speed the Plough“ von Thomas Morton. Dort kommt sie nicht als Person, sondern als Projektion vor, vor der sich alle fürchten – sie ist die konservative, prüde und lebensfeindliche graue Eminenz des Viktorianismus. Der Besucher von Utopia, der die Geschichte erzählt, lernt eine Utopierin kennen und lieben und fliegt mit ihr in einem Heissluftballon über Erewhon – ein typisches Liebes-Motiv der Romantik. Butler macht sich mit „Erewhon“ über das englische Schulsystem, über Religion und Kirche, aber auch ganz generell über die Engländer lustig. Seine Utopier „hinter den Bergen“ sind die Engländer der viktorianischen Ära – heuchlerisch, rückwärtsgewandt, intolerant.<sup>81</sup>

### **4.3 Dystopien des 20. Jahrhunderts**

#### **4.3.1 Einleitung**

Das dystopische Denken des 20. Jahrhunderts steht nicht am Anfang dieser Tradition, aber es enthält einen wichtigen Wandel: Denjenigen nämlich von der reinen Technologie-Dystopie hin zur Totalitarismus-Debatte und zur politischen Dystopie, die als klare Warnung innerhalb des historischen Kontextes zu lesen ist. Man kann daneben die Dystopien als utopische Selbstkritik auffassen, wie dies beispielsweise Saage (1999)<sup>82</sup> vorschlägt: Allerdings ist die Motivation der nachfolgend besprochenen Autoren keine utopisch-bedingte, sondern eine politisch-bedingte. Gerade Orwell sagt sehr klar, dass er gegen den Totalitarismus schreibe, und nicht, dass er versuche, innerhalb der bestehenden Utopie-Tradition einen selbstkritischen Kontrapunkt zu setzen. Dystopien vertreten eigentlich gerade selber utopische Ansätze, indem sie mit Schreckbildern implizit utopische Inhalte vorschlagen. Dystopien sind so gesehen ein mit utopischen Mitteln arbeitendes Regulativum, ein "Falsifikationsmodell" utopischer-totaler Idealstaatsplanung.<sup>83</sup>

Die Dystopien des 20. Jahrhunderts nähern sich also im Wesen der politischen Utopie an, indem sie statt des Wunschbildes ein Furchtbild aufzeigen. Sie

---

<sup>81</sup> Otten, S. 161 f.

<sup>82</sup> S. 159.

<sup>83</sup> Meyer, S. 140.



bewegen sich weg von der reinen Technologiefrage hin zur politischen Weltanschauung, die mit dem Fokus des Kollektivs in die Zukunft blickt. Diese Zukunft ist nicht nur bedingt durch die jeweils aktuelle politische Situation, sondern auch durch das Zu-Ende-Denken der ur-utopischen Forderungen nach Gleichheit und Stillstand. Das macht die Abgrenzung zwischen Utopie und Dystopie nicht einfacher, denn so gesehen sind die neueren Dystopien vollendete Utopien, und beim genaueren Hinsehen wird auch bald Morus' Utopia zu einer Dystopie. Die transparente Architektur bei Samjatin ist mehr als nur "gut gemeint", sie versinnbildlicht die gesellschaftliche Transparenz – zu Ende gedacht reduziert sie das Individuum auf ein Nichts, aber das war schon – um auf den Vergleich zurück zu kommen – zur Zeit Morus' nicht anders. Die Möglichkeiten, mit denen die Menschen "gleich gemacht" werden, sind technologisch bedingt und nehmen das "Everything Goes" von Marcuse vorweg.

Oft wird der Suprematismus und der Zusammenhang zu Samjatin als Sinnbild für die Wende im Utopiediskurs herangezogen. Der absolute Nullpunkt schien mit der Strömung aus Russland in der Malerei erreicht, Malewitsch präsentierte sein "Schwarzes Quadrat auf weissem Grund" 1913 als eben diesen Nullpunkt, der Samjatin beim Verfassen seines Romans beeinflusst hat<sup>84</sup>. Die absolute Schwarze Utopie zeigt ein Schreckbild auf und will schockieren, sie verlässt aber die Utopie-Tradition formell nicht, sie extrapoliert und wertet nur anders.

Aus massen-medialer Sicht lassen sich Dystopien schlicht und einfach besser verkaufen als Utopien: „Only bad News are good News“, wie eine Binsenwahrheit im Journalismus lautet, die allgemeine Skepsis und die Entwicklung der Massenmedien gehen einher mit der Umbruchzeit der Dystopien. Das hat unter anderem auch damit zu tun, dass das Schreckliche real ist, realer geworden ist, seitdem Nachrichten, Unterhaltung (die Katastrophenfilme Hollywoods lassen grüssen) und das Wissen in immer höheren Geschwindigkeiten ihre Verbreitung finden. Samjatin, Huxley und Orwell kannten aus eigenen Erfahrungen grosse Veränderungen, die mit zum Teil apokalyptischen Nebenwirkungen sämtliche Grundregeln hinterfragten und auf den Kopf stellten: Bei Samjatin war es die russische Revolution, die anschliessend ihre Versprechungen nicht halten konnte, bei Huxley die Schreckseiten der industriellen Revolution (beispielsweise in Form des Börsencrashes 1929) und bei Orwell war es die gesamte Zeit zwischen dem spanischen Bürgerkrieg, dem Nationalsozialismus und dem Sieg der Alliierten. Was damals die militärischen Bedrohungen ausmachte, waren in den 70er und 80er Jahren die ökologischen und seit dem Beginn des 21. Jahrhundert die terroristischen Bedrohungen. Schreckliches ist im 20. Jahrhundert allgemein spürbar und real geworden<sup>85</sup>. Und vor allem ist die Warnung vor dem Schrecklichen, die Prognose, ungleich "beliebter" als das Aufzeigen vom Wünsch- und Wunderbaren. Katastrophen waren zwar schon immer real, doch

---

<sup>84</sup> Saage (1999), S. 167.

<sup>85</sup> Lübke, Hermann, in: Braun, S. 90.

sind sie erst nach der Aufklärung greif- und vor allem (bedingt) vorhersehbar geworden.

#### 4.3.2 Wir, Samjatin

Samjatin entlarvt totalitäre Tendenzen dadurch, dass er sie zu Ende denkt. So wird der utopische Staat als eine totale Diktatur demaskiert, die Wissenschaft und Technik nach aussen für ihre Eroberungen, nach innen zur Ausrottung der letzten Spuren von Individualität und seelischem Leben benutzt. Die Menschen haben und sind nur noch eine Nummer, sogar die Phantasie unterliegt einer Art staatlicher Kontrolle. Dies unterscheidet Samjatins Technologie von den vorangehenden Autoren, welche die Gesellschaft auch an die Spitze eines wissenschaftlich-technischen Fortschritts setzten: Bei Samjatin ist die Technologie nur dazu da, die Herrschaft zu festigen, bei den älteren Utopie-Autoren sollte die Technik die menschliche Selbstverwirklichung ermöglichen.<sup>86</sup> Samjatin kritisiert nicht nur die Utopien an sich, er kritisiert auch den Versuch der Umsetzung der Utopien im Allgemeinen und konkrete utopische Entwürfe im Besonderen. Gerade, wenn die Technikfaszination der politischen Utopien und vor allem des 19. Jahrhunderts in einer Euphorie kulminiert, hebt Samjatin den Warnfinger.<sup>87</sup>

"Wir" von Samjatin legt den Grundstein für die drei grossen Dystopien des 20. Jahrhunderts; Das Werk ist vor den totalitären Diktaturen Stalins und Hitlers entstanden, doch es antizipiert eindrücklich diese und andere, noch kommende Systeme. "Wir" ist 1920 fertig geschrieben worden, es erschien vier Jahre später in England, 1958 auf Deutsch und erst 1988 auf russisch offiziell. Samjatin nahm an den Revolutionen von 1917 aktiv teil, er war Mitglied der bolschewistischen Fraktion, doch schon bald sollten seine Hoffnungen und sein Glaube an den Sowjetstaat enttäuscht werden. Die April-Thesen Lenins wurden nicht Realität, es entstand eine totalitäre Diktatur. Das veranlasste Samjatin, "Wir" zu schreiben. Die Dystopie unterscheidet sich somit von allen vorangehenden und kommenden Werken in einem zentralen Punkt: Sie verbindet die aufkommenden politischen Veränderungen mit der Prognose. Sie ist mehr einfach nur eine Warnung vor der ungehaltenen Technikgläubigkeit (obwohl sie dieses Element auch enthält), und sie ist noch nicht das Schreckbild, das mit ex-post Legitimation vor Horrorszenarien warnt. Samjatin hat mit "Wir" den Fokus weg von der Technologie, hin zur Politik gelegt. Im Übrigen enthält "Wir" auch eine implizite Kritik an der Ökonomie des beginnenden 20. Jahrhunderts, die mit dem Ausdruck des Taylorsystems geäussert wird.

Im Zentrum der Erzählung steht die grosse gläserne Stadt. Im Glanz erscheint sie, lichtdurchflutet, sauber, transparent, hygienisch, entstört, ein Paradies der Gleichheit und des Komforts, in dem jeder seinen gesicherten Platz erhält, ganz

---

<sup>86</sup> Saage (1999), S. 165.

<sup>87</sup> Heyer, S. 883 und Meyer, S. 400.

nach seinen Fähigkeiten, ganz nach seinen Leistungen. Arbeit ist funktional verteilt, Freizeit sinnvoll geregelt, Kultur und Sexualleben effektiv aufeinander abgestimmt. Alles hat seinen Ort und seine Zeit, die Arbeit, das Gemeinschaftserlebnis, die Intimität. Nichts geschieht im Verborgenen, die Grenzen zwischen öffentlichem und privatem Leben sind gelöscht (nur an „Geschlechtstagen“ kann der Vorhang in der gläsernen Wohnung heruntergelassen werden). Zum Zeichen der Gleichheit tragen alle statt eines Namens eine Nummer. Die Netzwerke der durchorganisierten Gesellschaft laufen in einer Institution zusammen, die Samjatin den „Grossen Wohltäter“ nennt. Er teilt sich mit über Medien, die in jeder Wohnung installiert sind, und über Massenversammlungen, die das „chorische“ Gemeinschaftserlebnis mit dem Einschwören auf Maßnahmen und Ziele des „Einzigen Staates“ verbinden. Ein Bild, wie es aus dem Sowjetkommunismus wohlbekannt ist. D-503 ist vom Einzigen Staat überzeugt, er ist der eigentliche Verfasser von "Wir". Das Buch schreibt er, damit es nach Vollendung mit einer Rakete über alle Planeten verteilt werden kann. Bis er I-303 trifft, ist sein Leben wohl geordnet. I-303 ist eine Revolutionärin, sie hat das politische System durchschaut und ist der Überzeugung, dass auch in D-503 so etwas wie ein Funke Rebellion steckt. Sie versucht ihn zu überzeugen und geht mit ihm in das Alte Haus, ein Überbleibsel aus der Zeit vor dem 200-jährigen Krieg. Dort begehen die beiden des öfteren Regelverstösse (z.B. Rauchen oder Konsum von Alkohol). D-503 beginnt an seiner rational aufrecht erhaltenen Einstellung zu zweifeln, die plötzlich auftretenden nächtlichen Träume, die als Krankheit stigmatisiert sind, lösen in ihm aber einen Wandel aus. Als Tausende in der Stadt mit einer Rebellion beginnen und D-503 realisiert, dass I-303 mit ihrer Unzufriedenheit nicht alleine war, schliesst sich D-503 der Revolution und der Gruppe, welche hinter der Revolution steht (MEPHI) an. MEPHI ist im Untergrund und hinter der Grünen Mauer aktiv. Die Revolution scheitert allerdings, und der Einzige Staat verkündet gleichzeitig, dass er den letzten Schritt zum Glück nun machen könne: Die Amputation der Phantasie. D-503 fällt in sein altes Ich zurück, schwankt, lässt sich schliesslich überzeugen und operieren. Seine Weggefährtin I-303 wird zum Tode verurteilt.

Die Grüne Mauer symbolisiert so etwas wie die räumliche Utopie in der Dystopie, eine Welt, die noch besteht aus der Zeit vor dem 200 jährigen Krieg. Alle drei Romane enthalten solche Räume: Bei Huxley ist es das Indianer-Reservat, bei Orwell die Viertel der Proles. Das macht diese schwarzen Utopien etwas weniger schwarz: Die anderen Räume symbolisieren so etwas wie die Hoffnung oder den Beweis, dass die Dystopie auch nur Dystopie bezogen auf eine Utopie im eigenen Kern sein kann. Sie sind aber auch im literarischen Sinn als Stilmittel zu lesen, das Spannung erzeugt. Denn die Revolution und der Umbruch sind nur möglich, wenn innerhalb des Systems alternative Ansätze bestehen. Und solche Räume sind der Hort für die alternativen Ansätze.

### 4.3.3 Aldous Huxley, Brave New World

Die mittlere der drei grossen Dystopien des 20. Jahrhunderts – das Werk wurde 1932 veröffentlicht – orientiert sich weniger am Totalitarismus, als an der Industrialisierung. Huxley hat zwar ein totalitäres System gezeichnet, es ist aber dadurch totalitär, weil es gelang, mit Hilfe von Konditionierung und der Kontrolle von Gedanken eine perfekt funktionierende Gesellschaft zu erschaffen: Diese Entwicklung ist nicht in erster Linie politisch, sondern durch die industrielle Revolution bedingt. So orientiert sich denn auch die Zeitrechnung am Beginn der Serienproduktion des Modelles T von Ford (1908). Aber auch im Bereich der Biologie und der Chemie wurden in den 20er und 30 Jahren erste Fortschritte erzielt, die in die Richtung der Mutationsgenetik wiesen.<sup>88</sup>

Beherrscht wird das System von einem Weltstaat, der alles und jeden unter Kontrolle hat. Im Weltstaat gibt es ein striktes Kastensystem, die Bildung ist unwichtig und zudem wird ein kleines Reservat von Indianern geduldet, die allerdings in absoluter Armut leben müssen. Gewisse Ähnlichkeiten mit Platons Politeia sind auszumachen, so ist beispielsweise das Kastensystem zu vergleichen (Alpha bis Epsilon), die geplante Fortpflanzung (wenn sich auch die beiden Systeme, bedingt durch den nicht vergleichbaren Forschungsstand zur Zeit der Entstehung, sehr voneinander unterscheiden) ist ähnlich, und der oberste Philosoph ist mit Mustafa Mannesmann (Mustapha Mond in der englischen Ausgabe), genannt Weltaufsichtsrat WAR, auch bei Huxley gegeben. Beide Systeme verfolgen die Verwirklichung des Glückes.

Die Klasseneinteilung erfolgt bereits bei den Embryonen: Sie werden konditioniert. So sind beispielsweise die Embryonen, die in niedere Kasten eingeteilt werden sollen, radioaktiver Strahlung und chemischen Substanzen ausgesetzt, damit diese als Erwachsene physisch und psychisch schwächer sind und in die angestrebte Kaste "passen". Zur Konditionierung gehört, dass man mit seiner Kaste zufrieden sein wird (und nicht in eine andere will), dass es alle Kasten braucht und dass es immer Gemeinschaft für das Glücklichein braucht (Einsamkeit ist verpönt). Die Konditionierung funktioniert über Belohnung und Bestrafung sowie über die Schlafschule (man hört Botschaften während des Schlafes von Tonbändern). Sollte dies im Einzelfall alles nichts nützen, hält das System Soma bereit, eine Droge, welche den Menschen in einen Schlaftausch versetzt. Dies alles funktioniert auch deswegen, weil Bildung verpönt ist, weil alle Bücher der Vergangenheit verbrannt, alle Denkmäler zerstört wurden. Bildung würde zum Nachdenken anregen, deswegen wird Bildung unterdrückt.

Die Erzählung beginnt in der Brut- und Normzentrale (je nach Übersetzung liegt diese Zentrale in London oder in Berlin), wo mit verschiedenen Technologien die Embryos konditioniert und in die Klassen eingeteilt werden. Mustafa Mannesmann erklärt den Weltstaat und dessen Erfolge. Lenina und Sigmund

---

<sup>88</sup> Otten, S. 189/190. Die namentliche Anlehnung an "Helmholtz" (über die gleichnamige Figur im Roman), der die Fortpflanzungsgeschwindigkeit der Nervenreize gemessen hatte, zeigt einen wichtigen Teil des Einflusssfeldes von Orwell.

machen einen Ausflug ins Reservat (was als auffälliges Verhalten und als gefährlicher Plan angesehen wird). Aus diesem Reservat nehmen sie Michel mit, der eigentlich der Sohn des Direktors der Brut- und Normzentrale ist (was doppelt schwierig ist, denn die Gesellschaft hat die Fortpflanzung gänzlich an die Zentrale ausgelagert, Eltern gibt es in diesem Sinne keine mehr). Dieser Michel fällt in der neuen Gesellschaft natürlich auf, so auch Sigmund, der ihn quasi entdeckt hat. Zum ersten Mal betritt Michel ein Krankenhaus und sieht dort, wie Kinder konditioniert werden, worauf er beschliesst, zusammen mit Sigmund und andern eine Revolution anzustiften, die allerdings scheitert. Alle werden verurteilt, Michel kommt in einen Leuchtturm, der ihm als Versteck vor der Allgemeinheit dienen soll, wo er allerdings bald entdeckt und in seiner Ruhe gestört wird. Am Ende der Erzählung hängt er sich auf.

Zwei Personen zeigen das Spannungsfeld innerhalb der "schönen neuen Welt" auf: Lenina Braun (englisch: Lenina Corwne) und Sigmund Marx (englisch: Bernhard Marx). Lenina ist eine Anlehnung an Lenin, Sigmund an Marx. Lenina ist die perfekte Bewohnerin, angepasst, ihre Wertvorstellungen entsprechen der Norm. Da die Sexualität als hedonistisches Leitmotiv (aber fern vom Gedanken der Fortpflanzung, da die Frauen in der Regel sterilisiert werden) für die Beziehungsaufnahme zentral ist, sind auch Beziehungen von Lenina vom Hedonismus und der Promiskuität der Gesellschaft geprägt. Für romantische Liebe hat Lenina keine Empfindung, sie ist anders konditioniert. Sigmund hingegen ist zwar ein intelligentes Mitglied der Alphaklasse, er kommt aber mit seinen Gefühlen und den Normen nicht zurecht und ist daher auch einsam. Ausserhalb dieser beiden Personen steht Michel, der "edle Wilde": Er ist der Aussenseiter, sowohl in der "schönen neuen Welt", als auch im Reservat.

Die Welt des Aldous Huxley ist auch deswegen "schön", weil sie banal ist: sie ist konsumierbar und unmittelbar. Nicht übersteigt mehr das unmittelbar Vorzufindende, Verwertbare. Die Massenkultur zeigt sich von ihrer banalsten Seite, das vorgefertigte Vergnügen, die industrielle Perfektion des Konsums: Alles ist kollektives Glück in seiner endlichen Banalität. Individualität weicht vor dem Kollektiven, alles ist für alle berechnet.<sup>89</sup>

#### **4.3.4 George Orwell, 1984**

Die letzte der drei grossen Dystopien des 20. Jahrhunderts wurde nach dem zweiten Weltkrieg fertig gestellt. "1984" wurde in der Zeit des Kalten Krieges oft als Warnung vor dem Sowjet-Kommunismus gelesen, als Schulstoff fand "1984" grosse Verbreitung und sollte vor dem totalitären System in der UdSSR warnen. Das Werk wird mittlerweile weniger antikommunistisch, denn allgemein als Warnung vor dem Totalitarismus gelesen. Das war auch die Kernabsicht Orwells: Die Warnung vor totalitären Systemen. In seinem Aufsatz "Why I

---

<sup>89</sup> Otten, S. 197.

write" hält Orwell fest, dass alles, was er seit dem spanischen Bürgerkrieg geschrieben habe, sei, "directly or indirectly, against totalitarianism and for democratic socialism, as I understand it" gewesen.<sup>90</sup> Die grosse Dystopie "1984" ist somit klar und in erster Linie als Warnbild vor Totalitarismus zu lesen. Das Werk ist in der Zeit zwischen dem zweiten Weltkrieg und dem Kalten Krieg, der Entstehung des Ostblocks und dem Aufkommen der Massenkultur (Fernsehen) entstanden. Orwell wurde beim Verfassen von Samjatin's "Wir" sehr direkt beeinflusst, so verwendet er nicht nur den "anderen Raum", sondern auch das Stilmittel des Tagebuchs.<sup>91</sup>

Die Hauptfigur in "1984", Winston Smith, arbeitet im Ministreium für Wahrheit, wo er alte Berichte auf Neusprech (die Amtssprache Ozeaniens) übersetzen muss. Neusprech löst Altsprech ab und ist grob gesagt eine Vereinfachung der Sprache. Zudem werden Euphemismen eingeführt, die beispielsweise aus einer staatlichen Folteranstalt das "Ministerium für Liebe" macht. Der Staat kontrolliert alles, so auch die Gedanken seiner Bürger. Smith hat gelernt, damit umzugehen, er kann seine Mimik kontrollieren, er ist Skeptiker und kann das vor dem Staat anfänglich verbergen. Kritische Gedanken sind Staatsverbrechen, die falsche ("unpassende") Mimik ist verboten. Die totalitäre Partei hat Neusprech erfunden und durchgesetzt, um auch über die Sprache alles kontrollieren zu können. Ozeanien ist ein fiktiver Staat, der mit den beiden andern Supermächten Euroasien oder Ostasien immer wieder im Krieg ist. Die historische Legitimation dieser Kriege geschieht durch die Manipulation der Vergangenheit, welche die Partei mit der Kontrolle der Sprache und der Gedanken anstrebt: Alle Dokumente der Vergangenheit werden beispielsweise im Ministerium für Wahrheit so angepasst, dass sie der Parteilinie entsprechen. Personen, die nicht hätten existieren sollen, werden zu Unpersonen erklärt und ebenfalls aus den Akten gelöscht. Hass und Gegner sind austauschbar, womit Orwell unter anderem auch die Politik Hitlers und Stalins parodisierte.

In der Gesellschaft von Ozeanien gibt es drei hierarchische Klassen: Ganz nach Platons Politeia stehen zuoberst die Philosophen mit ihrem König, dem "Big Brother", die Orwell die innere Partei nennt, dann die Wächter, die äussere Partei, welche die Regelungen und Erlasse der inneren Partei durchsetzen, schliesslich zuunterst die Proles, das arbeitende Volk. In der inneren Partei sind zwei Prozent der Bevölkerung enthalten, sie geniessen zahlreiche Privilegien, unter anderem können Sie die ständige Überwachung der Gedanken mithilfe der Teleschirme in der eigenen Wohnung ausschalten. Auch die Leute in der inneren Partei können Unpersonen werden. Die Mittelschicht in der äusseren Partei machen etwa 13 Prozent aus, sie stehen im Dienst der Partei, je nachdem tun sie geistige oder körperliche Arbeit, um die Partei aufrecht zu erhalten (z.B. Neusprech anpassen). Im Proletariat lebt der Rest: Diese Menschen sind arm und verfügen über keinen Luxus (die ständige Armut wird mit den Kriegen

---

<sup>90</sup> Orwell, George/Sonia, Band 1, S. 5.

<sup>91</sup> Saage (1999), S. 162.

begründet, die viel Geld kosten würden), ihnen ist oft langweilig, sie sind die eigentliche Manipulationsmasse. Sie sind die Kernzielscheibe der Aktivitäten der Partei. Mit Hilfe von Teleschirmen und Mikrofonen kann die Gedankenpolizei alles und jeden überwachen, der absolute Überwachungsstaat wird bereits in den Schulen gelernt und gelebt.

Im Verlauf der Geschichte entwickelt sich Winston Smith vom Skeptiker zum angepassten Gesellschaftsmitglied. Er verliebt sich in Julia, welche die Partei anfänglich auch hasst und die sich auch in Winston verliebt. Die beiden mieten sich ein Zimmer, das ohne Überwachung sein soll. Eines Tages werden sie von einem Freund, der vom Regime gefasst und einer Gehirnwäsche unterzogen wurde, verraten und alsbald verhaftet. Beide werden gefoltert, beide werden "umerzogen". Das Programm nennt sich "lernen, verstehen, akzeptieren". Am Schluss der Geschichte ist die Liebe der beiden zerstört, die Skepsis und der Widerstand sind gebrochen.

Die Dystopie von Orwell gehört zu den drei grossen Werken dieses Genres, weil sie an Eindeutigkeit, aber auch an Spannung und Relevanz kaum zu überbieten ist. Natürlich ist der Erfolg von "1984" vor allem der Tatsache zu verdanken, dass das Werk in der Zeit des Kalten Krieges als Warnung vor dem Kommunismus gelesen und vor allem im Westen verkauft wurde. Orwell nimmt denn auch Bezug zur Geschichte der 40er Jahre und erhöht so den Realitätsbezug: "Die deutschen Nazis und die russischen Kommunisten reichten in ihren Methoden nahe an uns heran, aber es fehlte ihnen immer der Mut, ihre eigenen Motive anzuerkennen."<sup>92</sup> Mit dieser Aussage nimmt Orwell in "1984" nicht nur Bezug auf die damals aktuelle Geschichte, er impliziert auch eine Extrapolation der damaligen Ereignisse. Orwell schafft damit die klassischste Form der Anti-Utopie: Die Zeit-Dystopie. Die Partei ist überall in Ozeanien, das System ist der ad-absurdum geführte Totalitarismus. Der Totalitarismus ist die Zeit-Dystopie Orwells schlechthin, er ist der Kern der Schreck-Utopie – das, wovor Orwell warnen wollte, wie eingangs erwähnt.

Der Totalitarismus Ozeaniens basiert auf der Kontrolle der Vergangenheit, der Gegenwart, somit der Zukunft. Das ist die Strategie. Auf der operativen Ebene bedeutet dies: Kontrolle der Sprache, des kollektiven Gedächtnisses und der Emotionen. Egal, aus welcher Perspektive man die historische Verknüpfung von "1984" betrachtet, ob gegen den Nationalsozialismus oder gegen den Kommunismus: Orwell warnt in Anbetracht der damals aktuellen Entwicklung vor totalitären Systemen. Der Totalitarismus Ozeaniens basiert aber auch auf der Masse, auf den Proleten, wie sie Orwell nennt, die sich überhaupt zum Totalitarismus verführen lässt. Dieser dystopische Aspekt ist durchaus nicht zu verdrängen: Orwell hatte mit "1984" auch die Verführbarkeit der Masse im Auge – ebenfalls eine Zeit-Dystopie, die davor warnen sollte, dass sich totalitäre

---

<sup>92</sup> Orwell, S. 265f.

Systeme nur unter Mitwirkung von Teilen der Bevölkerung realisieren lassen. Denn schliesslich sind in der inneren Partei nur 2 Prozent der Bevölkerung, in der Wächter-Kaste (der äusseren Partei) immerhin 13 Prozent. Ein solches System kann nur unter Zustimmung der restlichen 85 Prozent aktiviert werden. Da es allerdings die Kritik systemisch bekämpft, was es erst zum totalitären System macht, kann anschliessend nicht mehr davon ausgegangen werden, dass die Unterstützung von allen drei Kasten besteht. Dann die Zerstörung des Systems ist nicht mehr von Innen, sondern nur noch von Aussen möglich. Die Warnung Orwells ist somit nur am Anfang, beim Systemeintritt, an die grösste Gruppe gerichtet, grundsätzlich ist es als Warnung vor dem System zu verstehen. Der Eintritt ins System muss von der Mehrheit getragen werden, insofern ist die Warnung vor dem System vor allem an die – aus Sicht von Orwell einfach verführbare – grosse Masse gerichtet.

Lübbe<sup>93</sup> fasst zehn Punkte zusammen, die Orwell innerhalb des totalitären Systems schildert: 1. Der Mangel ist geplant und Alltag, 2. alle Lebensbereiche sind durchpolitisiert (öffentlich und privat ist dasselbe), 3. keine Gewaltenteilung (Führerkult in ebenfalls allen Bereichen), 4. Aus dem Glücksversprechen resultiert eine (umfassende) Glückspflicht, 5. Der Feind von Aussen ist omnipräsent, 6. Innere Feinde werden zu Unpersonen gemacht, 7. Gewöhnlich Kriminelle sind gegenüber politisch Kriminellen privilegiert, 8. Die Vergangenheit wird kontrolliert, wodurch die aktuelle individuelle und nationale Identität verflüssigt wird, 9. Die Familie wird liquidiert, alle Institutionen und Zustände werden aufgehoben, 10. Die Intimität wird aufgehoben.

Diese Aufzählung umschliesst nicht nur die Konzeption Orwells, sondern weist auf Muster hin, die in den Dystopien des 20. Jahrhunderts immer und immer wieder vorkommen. Die Zusammenstellung ist aber auch als Hinweis zu verstehen, wieso die Popularität der Werke vor allem durch ihre Alltagsrelevanz zu verstehen ist: Die Bereiche umfassen praktisch alle Bereiche des Lebens und zeigen jeweils praktisch ad absurdum den schlimmst möglichen Fall der Ausgestaltung auf. Mehr im Sinn einer Utopie-Kritik und somit als Vorbereitung auf die Dystopieen listet Meyer<sup>94</sup> die Standardthemen der Utopietradition auf – Themen, auf welche die Dystopien mit ihren Schreckbildern reagieren: Isolation (Geschlossenheit der utopischen Gesellschaft als eines der verbindenden Merkmale überhaupt), Statik (der utopische Staat hat keine Veränderung mehr nötig; die Statik macht allerdings auch ein Moment der Totalität nötig), Kollektivismus (keine Konflikte durch geplantes, vollkommenes, auf Vernunft basierendes Übereinstimmen aller Normen und individueller Faktoren), ökonomische Rationalität, Homogenität/Uniformität, Familienpolitik (meist patriarchalisch geregelt, unabhängig vom Willen des Einzelnen, oft gehört die Erziehung der Kinder in die Hand des Staates), damit geht die Eugenik einher ("einst wurde Utopia für seine Bürger gemacht, jetzt werden die Bürger für

---

<sup>93</sup> in: Braun, S. 95.

<sup>94</sup> S. 39ff.



Utopia gemacht"), meist antidemokratische Regierungsformen mit vielen Geboten und Verboten, Kasten, Klassen und Eliten, oft ein Hang zur ideologischen Indoktrination, Kulturpolitik (Kunst und Kultur werden dem Staat untergeordnet), ein grosser Sanktionsapparat. All diese Elemente charakterisieren die klassische und auch die damit verwandte Utopietradition seit Morus und bilden die Grundlage für die dystopische Antwort – nicht zuletzt auch für die von Orwell. Anders – und etwas einfacher – ausgedrückt ist bei näherem Hinsehen die klassische Utopie die Vorstufe oder positiv gewertete Dystopie des 20. Jahrhunderts.

#### **4.3.5 Dystopien und Utopien um den Nationalsozialismus**

Anfangs des 20. Jahrhunderts ist eine weitere Strömung auszumachen, die eine Art rechter Propaganda vermittelte, dies mit Unterhaltung, teils auch mit offensichtlicher politischer Stossrichtung mischte. Der deutsche Zukunftsroman der Vorkriegszeit lebte von Geschichten, welche (im utopischen Sinn) Deutschland als Sieger von weltweiten kolonialen Kriegen hervorgehen liessen. Diese Geschichten enthielten oft rassistische Elemente. Nach dem ersten Weltkrieg wiesen die Prognosen eine nationale Revolution aus, die die französische Besatzung beendete, eine völkische Regierung installieren liess und die deutsche Macht in Europa stärken sollte.<sup>95</sup> Oft traten völkische Führerfiguren auf, welche das deutsche Volk geeint in eine goldene Zukunft führen sollten. Wenn es in den utopischen Romanen im Gegensatz zu den Völkischen an Führerfiguren fehlte, so standen mindestens Soldaten und Politiker an deren Stelle, die in einem Kollektiv für die Übermacht Deutschlands kämpfen sollten. In etwas intellektuelleren Ansätzen ist die Technik ein wichtiges Bindeglied: Die "Überlegenheit einer Rasse" wird mit überlegener Technologie operationalisiert, die ihrerseits eine wichtige Rolle im internationalen Überlebenskampf einnimmt. Diese Werke stehen historisch, politisch und ideologisch in einer Phase vor dem Nationalsozialismus und Hitler, sie bilden allerdings nur vordergründig die Idee einer Utopie bzw. einer Dystopie ab.

Zuerst zu den übereinstimmenden Merkmalen mit den beiden Gattungen<sup>96</sup>: Die Texte zeigen auf, wie es sein sollte oder könnte, sie enthalten Massnahmen zur "Verbesserung" und beschäftigen sich (wenn auch intellektuell auf sehr unterschiedlichen Niveaus) mit Technologie und Wissenschaft. Die Technologie ist dabei meist Mittel zur Herrschaft. Auf der historischen Ebene tun sich allerdings bereits erste Differenzen auf: Währenddem die völkischen Werke in einem Auf und Ab Partikulärinteressen gefährdet sehen bzw. davor warnen, dass das nächste "Ab" zum Verlust des eigenen Herrschaftsanspruches führen könnte, sind es bei der Utopie das eine "grosse Ereignis" und die neue Konzeption danach. Gerade auch die Utopie an und für sich – die Konzeption – ist zwischen klassischer Utopie und deutschem Zukunftsroman klar zu unterscheiden: Im

---

<sup>95</sup> Hahn, Robert, in: Esselborn, S. 29.

<sup>96</sup> u.a. auch zu finden bei ebd., S. 37.

zweiten Fall geht es um Rasse (und vor allem um deren Bewertung bzw. Abwertung der "anderen Rasse"), um Volk, um Führer und Nation – nicht um ein weltumspannendes Heil, wenn auch Utopien oft nicht alle Menschen explizit einschliessen. Die Gattung Utopie ruft zudem in ihrem Wesen nicht nach einem Führer, sondern nach dem idealen Staat in unterschiedlicher Ausprägung, währenddem die völkischen Zukunftsromane immer von der Lösung durch einen Führer ausgehen. Schliesslich ist diese Romangattung (hervorgehend aus den Erzählungen von Jules Verne) ein spezifisch deutsches Phänomen, währenddem die Utopie keine Abhängigkeit von einer Nation kennt.<sup>97</sup> Die Utopie gibt es, so gesehen, im völkischen Roman nicht. Aber es sind Parallelen auszumachen zwischen den beiden Gattungen.

So ist auch der Nationalsozialismus zu betrachten. Der nazistische Rassebegriff und die nationalsozialistische Ideologie sind keine reinen Utopien, sondern stehen der Vermischung von Ideologie und Mythos nahe. Auf wackligen Beinen wird eine Reinheitsvorstellung formuliert, aus der sich die Überlegenheit der sogenannt arischen Rasse ergeben soll. Grundlage dieser Mythologie war ein finsterner Germanenglaube, der sich auf eine verschwommene Vorzeit bezog. Dieser Ansatz ist so gesehen rückwärtsgewandt, es geht im Endeffekt um eine Rückkehr zu einem für gut befundenen Zustand, nicht um die Realisierung einer neuen Vorstellung – höchstens um die "Perfektionierung" dieses ehemaligen Zustandes. Diese Tatsache ist allerdings noch nicht der Unterschied zur Utopie: Auch dort können rückwärtsgewandte Vorstellungen den Idealzustand ausmachen, man denke hierbei an den Naturzustand oder den edlen Wilden. Im Vergleich zur Utopie ist in dieser Hinsicht Folgendes festzuhalten:

- Die Utopie bietet eine geschichtsphilosophische Konstruktion, deren Fernziel der ideale Staat (in Form vom Verschwinden von Herrschaftsstrukturen – anarchisch – oder in Form von der Abschaffung des Privateigentums, ja sogar in der Installation einer klaren "guten" Herrschaftsstruktur – archisch) ist. Der Nationalsozialismus zielt ebenfalls in die Richtung des vermeintlich idealen Staates, allerdings handelt es sich dabei um eine verklausulierte Dystopie für grosse Teile der Weltbevölkerung: Der Herrschaftsanspruch der sogenannt arischen Rasse über andere Volks- oder Religionsgruppen bleibt unbegründet und ist auch nicht zu begründen. Somit ist ein zentraler Eckpfeiler des Nationalsozialismus willkürlich gewählt. Er unterliegt situativen Zwängen und ist selektiv hergeleitet.
- Dem Nationalsozialismus liegt eine Weltverschwörungstheorie zugrunde, was innerhalb des Konzeptes wiederum zu zwei ungleichen Gruppen führt: Die "Bösen" und die "Guten". Auch dieses Axiom ist nicht weiter begründbar. Natürlich sind in vielen Utopien die Herrschaftsansprüche nicht immer

---

<sup>97</sup> ebd., S. 39. Denkbar ist ein Vergleich mit dem Opferrollenmythos der Serben der 90er Jahre, mit dem Führerkult der Nordkoreaner oder den sowjet-kommunistischen Heilsversprechen während des Kalten Krieges. Siehe zur Serbenfrage Mac Donald, David Bruce: Serbian and Croatian victim-centred propaganda and the war in Yugoslavia.

genauestens hergeleitet, sie unterscheiden sich aber dadurch, als dass sie sich nicht gegen eine Gruppe richten, sondern für das Heil einer Gruppe. Der Nationalsozialismus macht ein nationales Problem zum Weltproblem, ortet das Weltproblem in einer Gruppe, lokalisiert diese Gruppe und zielt auf einen Herrschaftsanspruch der Nation. Die Verwirklichung verläuft über die Eliminierung der restlichen Welt (extern) und der "feindlichen jüdischen Rasse" (intern und extern).

Auch während der Zeit des Nationalsozialismus sind Autoren der Science Fiction auszumachen, welche diese Ideologie in ihren Werken vertreten. Zu nennen ist beispielsweise Hans Dominik: Dieser Autor versucht in seinen Werken aufzuzeigen, wie die offenbar überlegene deutsche Rasse zu mehr Land und Ressourcen kommen könnte, um ihre rassisch-eigenen Fähigkeiten besser zu entfalten.<sup>98</sup> Dominik ist kein klassischer politischer Autor, auch wenn er in den 30er und 40er Jahren am produktivsten war und die gängigen nazi-ideologischen Kernwerte kolportierte; Dominik setzt in traditioneller Science Fiction Manier diese Überlegenheitsgedanken um, ohne dabei hochstehende oder besonders durchdachte Utopien zu konstruieren. Allerdings ist dies kennzeichnend für den Nationalsozialismus: Die systemimmanente Banalität verunmöglicht es dieser Ideologie gänzlich, überhaupt einen Anspruch auf "Utopie-Niveau" zu erheben.

Sam Lundwall fasst den Utopiebegriff etwas weiter auf, als vorher beschrieben: "Der Utopist hat den einzigen Wunsch, die Einwohner seines Glücksstaates glücklich zu machen, auch wenn es sie umbringen sollte, und das ist der Grund, warum es so leicht ist, eine utopische Erzählung in eine Horrorgeschichte zu verwandeln, ganz einfach indem man einen der vielen mustergültigen Mitbürger gegen eine Person mit anderen Ansichten austauscht...Tatsächlich ist Hitlers Tausendjähriges Reich ein beklemmendes Beispiel für einen Utopisten im traditionellen Sinne, der Gelegenheit bekommen hat, sein erträumtes Utopia in die Realität umzusetzen. Sein "Mein Kampf" ist grösstenteils ein utopisches Pamphlet mit all den traditionellen Ingredienzien, der Kindererziehung, (...) der utopischen Architektur, dem Gesellschaftssystem und den Zukunftsvisionen. Viele Passagen aus "Mein Kampf" könnten direkt aus Platons "Politeia" übernommen sein."<sup>99</sup>

Damit ist nicht nur von einer anderen Perspektive beschrieben, wie einfach eine Utopie in eine Dystopie "kippen" kann – womit auch Morus' Utopia oder Platons Politeia gemeint sind. Damit ist auch beschrieben, wie diese Grenze unter der Legitimation des System-Erschaffers – in diesem Fall Hitler – verwischt wird. Abgesehen davon unterliegt die exakte Analyse des Nationalsozialismus immer genau dem berechtigten Vorwurf der Banalität und Unwahrheit: Die krude Vermischung von Fiktion und Realität hat bekanntermassen den

---

<sup>98</sup> Hermand, Jost, in: Esselborn, S. 48.

<sup>99</sup> Nolte, S. 81, Zitat von Sam Lundwall.

Nationalsozialismus zur bisher grausamsten Form einer utopischen oder eben dystopischen Idee gemacht.

Kroll (S. 14f) regt an, diese Aspekte unter Berücksichtigung der nationalsozialistischen Geschichtsschreibung, des Geschichtsunterrichtes und der Geschichte im öffentlichen Raum zu prüfen. Während einige Protagonisten im Nationalsozialismus "nur" der Ideologie Hitlers folgten (Göring u.a.), konnten andere mit eigenen Weltbildern aufwarten und waren sozusagen komplementäre Ideologieträger (Goebbels, Himmler oder Rosenberg). Hier trifft man also auf eine neue Konzeption Hitlers und auf viele untergeordnete sowie heterogene Teilkonzepte, die wiederum dem gleichen Spannungsfeld zwischen Utopie, völkischem Roman und Mythos ausgesetzt sind.<sup>100</sup> Die Prägung von "oben" (durch Hitler) ist dabei – also auch bei den relativ eigenständigen Konzepten – immer vom Rassegedanken, von der "jüdischen Weltverschwörung", vom Grossmachtsanspruch Deutschlands und von der Verknüpfung von Boden, Kampf und Blut geprägt. Allerdings sind innerhalb dieser Konzepte Widersprüche auszumachen, welche in Einzelfällen die Teilideologien durchaus zu Konkurrenten werden lassen. Von der nationalsozialistischen Utopie kann somit schon gar nicht gesprochen werden, höchstens vom Hitlerschen (dominanten) Mythos und von Teilutopien. So ist beispielsweise der Judenhass gemeinsam, die einzelnen Herleitungen und pseudo-wissenschaftlichen Begründungen des Antisemitismus gehen zum Teil weit auseinander. Gemeinsam ist den Ideologien mit Sicherheit aber der Gedanke der Erneuerung (das grosse Ereignis, wie eingangs erwähnt), die in historischer Bedeutsamkeit die neue Epoche einläuten soll, welche dann die Menschheit – allen voran die arische Rasse – auf eine neue Ebene stellen soll. Insofern ist dieser finale Gedanke durchaus Erneuerungs-Utopie. Dadurch, dass die nationalsozialistische Ideologie aber immer ein Akt interessenbezogener und meist kompromissloser Gegenwartsgestaltung war, konnte sie aber gar nie einfach nur Utopie sein, sondern immer auch herrschaftslegitimierende Ideologie, war selektiv und – auch weil sie sich schon in einer Art Realität befand – stand immer unter situativem Zwang. Somit war der Nationalsozialismus theoretisch eine Mischung zwischen Utopie, Mythos und Ideologie – praktisch allerdings die grösste Dystopie aller Zeiten.<sup>101</sup>

#### **4.3.6 Dystopien der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts**

Nebst den drei grossen Dystopien ("Wir", "Brave new World" und "1984") ist eine Vielzahl weiterer Werke auszumachen, die sich oft an diese Vorbilder anlehnen. Mit dem Aufkommen der Massenkultur der 60er und 70er Jahre findet diese Tradition eine wichtige Fortsetzung in den Bereichen Literatur (Romane, Comics) und Film. Der ursprünglich technisch-wissenschaftliche Fokus

---

<sup>100</sup> Kroll, S. 17.

<sup>101</sup> ebd., S. 309 ff.

verschwimmt in der Science Fiction, die sich ihrerseits stark wandelt: Das Genre war anfänglich abenteuer- und technikbetont, dann wissenschaftsorientiert, gesellschaftsorientiert, schliesslich stilbetont. In den 60er Jahren rückte die Frage nach der globalen Konsequenz menschlichen Handelns in den Fokus.

Währenddem über das Ende der Utopie spätestens 1989 mit dem Ende des Kalten Krieges, des Sowjetkommunismus und des politischen Ostblockes nachgedacht wurde, erlebten die Science Fiction Literatur und die entsprechenden Filme einen Boom.<sup>102</sup> So ist auch das einzig bekannte Werk des eigentlichen Begründers der Science Fiction, Hugo Gernsback, eine eher unbedeutend utopisch-technokratische Schilderung eines New York mit Bildtelefon, fliegenden Autos und elektrischen Rollschuhen. Sein Werk "Ralph 124C41+" prägte allerdings die Tradition der Science Fiction Literatur und gab ihr den Fokus zur Technik, aus dem heraus dann auch die negativen Schilderungen – mitunter Dystopien – entstanden.<sup>103</sup>

"Kallocain" von Karin Boye aus dem Jahre 1940 ist ein Ausdruck der Entwicklungen des Nazionalsozialismus, aber auch der Enttäuschung über den Sowjetkommunismus. Boye hat mit "Kallocain" viele totalitarismuskritische Elemente von Orwell vorweggenommen, allerdings betrachtet sie das "letzte nur denkbare Wuchern einer schon zutiefst verunstalteten Realität" zusätzlich noch mit der Brille des Feminismus.<sup>104</sup> Hier zeigen sich Parallelen zur Utopieentwicklung in Form einer Fokussierung auf ein bestimmtes Thema. Auch in Boyes Werk ist es ein alles überwachender Staat, in dem an der (Wahrheits-)Droge "Kallocain" gearbeitet wird. Die Hauptfigur, Leo Kall, ist von gewissen Verpflichtungen entbunden, da er massgeblich an dieser Entwicklung beteiligt ist. Uniformität und Militarismus sind gross geschrieben. Mit der Wahrheitsdroge sollen Andersdenkende entlarvt werden, allerdings entpuppen sich alle Getesteten als potenziell Andersdenkende, was dazu führt, dass mit "Kallocain" willkürlich Menschen ausgeschaltet werden können. Die Schilderungen von Boye und Orwell in "1984" sind sich sehr ähnlich, allerdings ist der eher farblose Kall kein negativer oder positiver Held, sondern einfach nur eine Funktion in der Schilderung. Ob Boye nun tatsächlich eine Dystopie verfassen wollte, wusste die Autorin selber nicht: Sie hielt ihr Werk eher für einen Zukunftsroman.<sup>105</sup>

Eine ebenfalls bekannte (und 1966 auch verfilmte) Utopie hat Ray Bradbury 1953 mit "Fahrenheit 451" vorgelegt. Sein Anti-Held Montag verbrennt Bücher, weil es in der Gesellschaft verboten ist zu lesen. Natürlich liegt der Ursprung dieser Regelung im Allmachtsanspruch des Staates, der über das Fernsehen sein Volk manipuliert und keinen Widerstand duldet. Montag flieht aber eines Tages in den Wald, wo er Menschen trifft, die ihre Lieblingsbücher auswändig gelernt

---

<sup>102</sup> Meyer, S. 462/463.

<sup>103</sup> Nolte, S. 79.

<sup>104</sup> Meyer, S. 412.

<sup>105</sup> Nolte, S.80.

haben. Er wird als Bücherverbrenner erkannt, denn Montag riecht nach Kerosin wie ein Metzger nach Blut. Die Kommunikation ist versachlicht und technisiert, die Gesellschaft zeigt sich als unmenschlich und bereit, die vielen Verbote und Regeln unkritisch zu akzeptieren. Wenige Ausnahmen bestätigen dabei die Regel. Die Häuser sind feuersicher gebaut und sollen ewig stehen: Bei 451 Fahrenheit (232° Celsius) verbrennt allerdings Papier. Bücher stehen auch im Zentrum des Kampfes gegen Individualismus, stützend wirken Architektur und soziale Organisation. Wie Bücher sind auch Emotionen unerwünscht und werden ausgelöscht. "Fahrenheit 451" ist der Aufschrei nach Individualität und weniger eine politische Dystopie, das Werk steht aber klar in der Tradition dieser Gattung und ist vor allem auch deswegen bedeutsam, weil es nicht als Science Fiction Szenario verfilmt wurde, sondern als Dystopie. Denn Science Fiction war massenmedial anfangs der 60er Jahre weitaus bedeutsamer als die Dystopie. In dieser Tradition sind weitere Werke entstanden: "Logan's Run" (1976) und "Equilibrium" (2002) zeigen beispielhaft, wie sich die dystopischen Elemente immer weniger durchsetzen können zugunsten von Phantasy und Science Fiction. Zwar enthalten beide Filme Denkansätze, die mit den klassischen Dystopien verwandt sind, so ist gerade bei "Equilibrium" das Bücherverbot weitaus bedeutsamer als technische Spielereien und Zukunftsvisionen, wie sie in der Science Fiction zentral sind, dennoch erinnern die Werke nur noch bei genauem Hinsehen an Schreckens-Utopien oder warnen nur bedingt vor aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen. Damit ist die Dystopie-Schreibung nicht gestorben, es zeigt sich allerdings ein methodischer Unterschied zwischen Utopie und Dystopie immer stärker: Während in der Utopie ein Lösungsansatz aufgezeigt wird, malt die Dystopie im Grunde genommen den Teufel an die Wand, was innerhalb der Science Fiction besser Platz findet und einfacher visualisierbar und in Zeiten der Massenkultur auch kommerzialisierbar ist (weil die Utopie oft komplexere Annahmen voraussetzt).

#### ***4.4 Exkurs: Worst Case Szenario und Prognose als neue Dystopie oder Utopie?***

Eigenverantwortlich für Glück und Unglück zu sein, das hat im 19. und 20. Jahrhundert unter anderem zur Versachlichung von Risikoabschätzungen geführt. Schlimmes und Gutes ist nicht mehr gott-gegeben, sondern beeinflussbar. Risiken können statistisch bewertet werden, sie meinen Eintretenswahrscheinlichkeiten einzelner Ereignisse, die aus der Vergangenheit und somit aus der Erfahrung extrapoliert werden. Murphy ist dabei die humoristische Alternative, sein Credo ist der nicht-rationale Worst Case schlechthin: "When things just can't get any worse, they will." Ähnlich ironisch sieht es John Maynard Keynes: "In the long run, we are all dead." Wir sind somit täglich mit dem Worst Case, mit dem Tod nämlich, konfrontiert, und wir sind somit auch täglich mit dystopischen Vorstellungen konfrontiert, die wir heute versicherungstechnisch oder mathematisch eben Risiken nennen. Aktuelle Worst

Case Szenarios (also Gross-Risiken) gruppieren sich um die Themen Terrorismus, Ökologie oder um den globalen Nuklearkrieg. Der nukleare Holocaust ist das sogenannte Schreckensszenario aus dem Kalten Krieg, der Terrorismus hat diese Vorstellung in seiner Bedeutung nach dem 11. September 2001 abgelöst. Das Analysieren und Benennen solcher Risiken gehört im 21. Jahrhundert durchaus zum guten Ton.<sup>106</sup> Noch in den 70er Jahren wurde mit dem globalen Wettrüsten die Vorstellung heraufbeschwört, es bestehe ein "Gleichgewicht des Schreckens", wodurch das Sicherheitsgefühl der Menschen hätte gestärkt werden sollen: Die beiden damaligen Supermächte USA und UdSSR verfügten über 65'000 Sprengköpfe, womit die Erde wohl mehrfach hätte zerstört werden können<sup>107</sup>. Eine an und für sich absurde Idee: Die absolute Dystopie als Garant für Sicherheit, die absolute Dystopie als Utopie.

Im 21. Jahrhundert können nicht nur Risiken abgeschätzt werden, die Gefahrenszenarien können auch simuliert werden. Diese Versachlichung des Schreckens führt zu einer Versachlichung der Dystopie: Sie bekommt einen Namen und eine Eintretenswahrscheinlichkeit. Sie hat sich von der Apokalypse zum Worst Case gewandelt. Während Mary Shelley noch vor den Konsequenzen des Frankensteinischen Monsters warnte, aber auf keine empirische Grundlage zurückgreifen konnte, ist es heute problemlos möglich, auf Basis einer Risikobewertung zu entscheiden, ob das "Monster" gebaut werden soll oder nicht (abgesehen davon, dass diese Art von Verschmelzung zwischen Mensch und Maschine noch nicht möglich ist). Die Dystopie von Mary Shelley bekommt eine empirische, eine sachliche Basis, die Worst Case heisst. Was könnte im schlimmsten aller schlimmen Fälle passieren? Die Fragestellung von Worst Case und Dystopie unterscheidet sich nicht, verschieden ist nur der Zugang: Er ist im 21. Jahrhundert sachlich geworden. Vielleicht hat diese Versachlichung zum Tod – oder mindestens zu einer Neudefinition der Dystopie geführt. Aber auch die Utopie hat durch den Plan und die Prognose an Sachlichkeit gewonnen: Sie ist zum Teil durch die Prognose abgelöst worden.

---

<sup>106</sup> Bucksteeg, Mathias, in: Schweizer Monatshefte, Dossier Worst Case, S. 17.

<sup>107</sup> Cadisch, Marc, in: ebd., S. 19.

## 5 Abgrenzung: Das Schlaraffenland

### 5.1 Begriffsgeschichte

Währenddem die Begriffsgeschichte bei der Utopie durch das Werk "Utopia" einen eindeutigen Ursprung aufweist, ist es im Zusammenhang mit Schlaraffenland etwas schwieriger, einen solchen Anfang auf der begriffsgeschichtlichen Ebene auszumachen. Die ersten Texte dieser Art sind auf jeden Fall älter als diejenigen, die zur Utopietradition zählen, zudem entstand die eigentliche Gattung der schlaraffischen Texte ebenfalls früher und somit vor der Zeit des Buchdruckes, was dazu führte, dass diese ersten Texte vor allem mündlicher Art waren und mündlich überliefert wurden. Diese Tatsache brachte eine grössere Begriffsvielfalt mit sich: Einerseits, was die Schreibart anbelangte, andererseits aber auch, was die Bezeichnung an und für sich betraf. So ist bei der Entstehungsgeschichte des Schlaraffenlandes auch ein zweiter Begriff zu betrachten, nämlich der von Kokanien (auch Cucania, französisch Cocagne).

Ähnlich wie bei der Utopiediskussion stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, welches der erste Text über das Schlaraffenland sei und somit, wie diese Textgattung im klassischen Sinn zu definieren sei. Im Unterschied aber zur Utopiediskussion ist der Begriff des Schlaraffenlandes in den unterschiedlichen Erzählungen als solcher direkt zu finden, währenddem der Begriff "Utopie" in den Morus nachfolgenden Texten "übersetzt" wird und in Form von "Sonnenstaat" oder "Neu-Atlantis" auftaucht. Eine Abwandlung des Begriffes "Schlaraffenland" ist im Gegensatz dazu bereits im 14. Jahrhundert eine Bezeichnung für einen faulen Narren, einen "slur-affe"<sup>108</sup>. Es ist deswegen anzunehmen, dass der Begriff von der Umgangssprache Einzug gehalten hat in die Literatur – also der umgekehrten Weg der Utopie.

Sebastian Brant hat 1494 "das Narrenschiff" verfasst, eine Satire, in der über 100 Narren nach Narragonien fahren<sup>109</sup>. In diesem Text nennt Brant das Schiff ein "Schluraffenschiff". Es ist anzunehmen, dass Brant diesen Begriff aus der Umgangssprache entlehnt hat – die "Slur-Affen", die faulen Narren. Es gibt in diesem Buch sonst keine Beschreibungen eines Schlaraffenlandes. Hier taucht also zum ersten Mal der Begriff auf, allerdings ohne den "passenden" Inhalt des Ortes zu erwähnen, wo Milch und Honig fliessen. Der Reformatoren-Unterstützer Hans Sachs ist 1530 der erste, der ein literarisches Werk – einen Schwank – schreibt, das im Titel den Begriff "Schlaraffenland" verwendet. Ob Sachs sich damit an die Verwendung des Schlaraffenbegriffs von Brant anlehnt oder nicht, Tatsache ist, dass er diesen im 15. Jahrhundert sicherlich negativ konnotierten Begriff der mündlichen Sprache als Titel wählt. Für die Schilderung des Landes, wo Milch und Honig fliessen, hätte es durchaus eine Alternative gegeben, die bereits über eine literarische Tradition verfügt hätte und die bereits

---

<sup>108</sup> Wunderlich, S. 56.

<sup>109</sup> Kasper, S. 263.



auch im deutschen Sprachraum bekannt gewesen wäre: Kokanien, französisch Cocagne<sup>110</sup>. Somit hält aber Schlaraffenland in die geschriebene Sprache Einzug.

Cocagne ist als Begriff älter. Für seine Entstehung gibt es verschiedene Erklärungen, die sich nicht unbedingt ausschliessen müssen, sondern die in der Erklärung der Verwendung und Wirkung komplementär sein können. Beim ersten mittelalterlichen Text über das Schlaraffenland, in dem Cocagne zu finden ist, handelt es sich um einen Fabliau, eine mittelalterliche Erzählform, die in Versform geschrieben und meist nicht sehr lang ist. Der Fabliau stammt aus dem 13. Jahrhundert und muss recht bekannt gewesen sein<sup>111</sup>. Im Originaltext heisst es: "Li païs a a non Cocaingne, qui plus i dort, plus i gaaigne." Übersetzt: "Das Land heisst Kokanien, wer dort am längsten schläft, verdient am meisten." Weiter wird ausgeführt, dass man nach Herzenslust essen und trinken könne, ohne dafür bezahlen zu müssen, Handwerker arbeiten gratis und verschenken ihre Werke, überall gibt es pralle Geldbeutel, alles ist aber gratis (!). Zudem wird noch gesagt, dass alle Güter Kollektivbesitz seien.

Dieses Nichtstun findet sich zum ersten Mal im zitierten Fabliau. Faulheit ist eine Grundkonstante des Lebens. Nach diesem Fabliau bis zum Werk von Sachs sind nur wenige Texte zu finden, die diese Thematik abdecken und die ähnlich bekannt wurden. Zudem fanden sie keine solch grosse Verbreitung. Müller (S. 96 ff.) nennt fünf bis sechs Texte mit einer einigermaßen nennenswerten Rezeption. Die Begründung, dass der Fabliau bekannt gewesen sein musste, weil in den Carmina Burana der Begriff "abbas Cucaniensis" zu finden sei, ist zu hinterfragen, da die "Lieder aus Benediktbeuren" über eine längere Zeitspanne und ebenfalls im 13. Jahrhundert entstanden sind. Es ist nicht nachgewiesen, welche Texte zuerst verfasst wurden.

In den "Carmina Burana" ist die Rede vom "Abbas Cucaniensis", der seine Zeit mit Saufen und Würfeln verbringt. Hier geht es also um das Motiv des verluderten Klerus – ein bekanntes Thema, das im Hochmittelalter oft auf satirische Art und Weise aufgegriffen wurde. Hier, auf diesem Erklärungsstrang, ist eine Variante einer Erklärung der Herkunft des Begriffes "Cocagne" zu finden: Die Ähnlichkeit mit dem Abt von Cluny, dem damals bedeutendsten Abt, die natürlich nur für eine kleine, gebildete Schicht verständlich gewesen sein musste. "Abbas Cucaniensis" (der Abt der Cucanienser oder der Abt derer aus Cucania) klang ähnlich wie "Abbas Cluniacensis". Dazu kommt, dass der Kuckuck in seiner lateinischen Übersetzung "Cuculus" die Verballhornung und die negative Assoziation verstärkte<sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> Über die niederländische Version "Luilekkerland", das aus "lui" für faul und "lekker" für lecker oder gierig besteht, mehr bei Pleij, S. 42.

<sup>111</sup> Kasper, S. 257.

<sup>112</sup> Pleij, S. 44 ff. Der Kuckuck galt als egoistisch und fresssüchtig. Zudem sind weitere Texte im 13. Jahrhundert zu finden, die mit Verballhornungen den Klerus auf die Schippe nehmen, so zum Beispiel mit dem Begriff "Gugganiensis gulescopus", wo "gulosus" (verfressen) und "episcopopus" (Bischof) verschmolzen werden.

Pleij (S. 43) steckt eine zweite Herkunftslinie ab, die zu den Begriffen Kochen ("coquere") und Küche ("coquina ") führt. Dieser Punkt taucht immer wieder auf, er ist geradezu zentral in der inhaltlichen Entwicklung des Schlaraffenlandes bzw. in Cocagne.

Der Begriff des Schlaraffenlandes taucht zwar, wie eingangs erwähnt, bei Brant in Form der Schlaraffen auf, es ist aber inhaltlich (noch) nicht mit dem Schlaraffenland Sachs' zu vergleichen. Gerade eben diese Komponente des Landes, wo Milch und Honig fließen, fehlt bei Brant. Erst der Begriff des faulen Narren existiert. "Cocagne" und "Schlaraffenland" sind nun aber inhaltlich vergleichbar, somit stellt sich die Frage, wie es zum Wandel nach "Schlaraffenland" gekommen sei. Auch auf diese Frage findet sich keine eindeutige Antwort. Es mag daran gelegen haben, dass mit dem Wechsel eine moralische Komponente hinzugekommen ist: Die Bewohner von Cocagne werden nun als faule Narren qualifiziert. Es kann aber auch sein, dass die Kopisten des 15. Jahrhunderts das Ihre dazu beigetragen haben, dass der Begriff "Cocagne" mit "Schlaraffenland" übertragen wurde.

Zusammengefasst lässt sich also sagen, dass Utopie als Kunstbegriff von Morus in die literarische, politische und philosophische Entwicklungsgeschichte eingeführt wurde, währenddem das Schlaraffenland von einer eher unklaren Herkunft stammt – eine Herkunft, die sich über den Begriff Cocagne und während über zwei Jahrhunderten hinzog. Schlaraffenland hat den Begriff Kokanien in der deutschen Sprache verdrängt, währenddem in der französischen Sprache Schlaraffenland "pays de cocagne" heisst. Im Folgenden wird immer von Schlaraffenland die Rede sein, und hier lässt sich zusammenfassend festhalten, dass dieser Begriff zum ersten Mal in seiner Bedeutung bei Hans Sachs zu finden ist. Somit liegen diese Wurzeln zeitlich eng beieinander: Utopia von Morus wurde 1516 publiziert, Schlaraffenland von Sachs 1530.

## **5.2 Elemente und Unterschiede zur Utopie**

Die Begriffsgeschichte von Schlaraffenland (mit den geschilderten Varianten von Cocaïne oder Cucania) war Thema im vorangehenden Kapitel. Im Folgenden seien der Inhalt und die Inhaltsgeschichte das Thema. Die Flüchtigkeit der Geschichten macht es schwieriger, eine Historie, die vergleichbar wäre mit der Utopie, zu erstellen: Viele Schlaraffenland-Erzählungen sind mündlich überlieferte Kurzgeschichten, die ein flüchtiges Dasein zwischen von Generation zu Generation weitergegebener Erzählkultur und Eingang in schriftliche Geschichtensammlungen für Kinder fristen. Die Schlaraffenland-Erzählung ist von Anfang an unterhaltend und bietet – wenn überhaupt – nur wenig politischen oder sozial-kritischen Hintergrund. Wie bei der Utopie sind inhaltliche Muster zu beobachten, die sich in unterschiedlicher Ausprägung wiederholen. Diese Muster

– das wird später zu zeigen sein – haben bis heute überlebt: Nicht die literarische Gattung, sondern die Idee, die nach wie vor in entfernter Verwandtschaft zur Utopie besteht, begleitet uns noch heute.

Richter, Kasper und Pleij bieten unterschiedliche Ansätze, das Schlaraffenland in der Erzählung zu erkennen und es von der Utopie abzugrenzen. Ebenso unterschiedlich sind ihre historischen Herleitungen. Kasper (S. 255 ff) geht in ihrem Aufsatz gleich von Beginn weg klärend auf diese Unterscheidung ein und wägt bestehende Abgrenzungsversuche ab. Der Ansatz, beim Schlaraffenland von einer „von niederen Instinkten diktierten Utopie“ zu sprechen, ist grundsätzlich zu verwerfen. Die Wertung der „niederen“ Instinkte ist historisch abhängig und vermag die Utopie vom Schlaraffenland über mehr als 500 Jahre nicht annähernd trennscharf abzugrenzen. Abgesehen davon ist Essen und Trinken bzw. die Erfüllung von Hunger und Durst kein niederer Instinkt, sondern höchstens die Art und Weise der konkreten Erfüllung (Trinken versus Saufen, Essen versus Völlerei). Höchstens der (schlaraffische) Rahmen macht dies zu einer niederen Tatsache, die Erfüllung der Bedürfnisse im Rahmen eines Landes, wo Milch und Honig fließen, könnte etwas Niederes an sich haben. Ebenso ist die Eingrenzung der „satirischen Utopie“ falsch, da Satire allein nicht reicht, um aus der Utopie ein Schlaraffenland zu machen. Es sind einige Utopien (vor allem im 19. Jahrhundert) zu verzeichnen, die satirische Züge aufweisen, deswegen aber keinesfalls das Schlaraffenland beschreiben. Die definitorische Anlehnung an die Utopie ist von Anfang zu verwerfen, in welcher Art auch immer. Natürlich sind inhaltliche Parallelen auszumachen, diese sollen aber nicht dazu führen, das Schlaraffenland als Untergattung der Utopie zu betrachten.

Mit der Feststellung, dass es Unterschiede zwischen den Textgattungen Utopie und Schlaraffenland gebe, wird suggeriert, dass sich die Textgattungen ähnlich seien und deswegen eine genaue Unterscheidung nötig sei. Somit sollte auch auf die Gemeinsamkeiten eingegangen werden. Die Fiktion in der Erzählung und die Perfektion in einem fokussierten Zustand gehören hierbei zu den zentralen Elementen: Das Wunschbild vom guten oder besten Leben als geographisches Märchen – oder eben Utopie<sup>113</sup>. Das Schlaraffenland soll existieren, doch ist es bereits dem Publikum im 16. Jahrhundert klar, dass es sich um eine Lügengeschichte handelt. Sowohl die Utopie, wie auch das Schlaraffenland zeichnen eine Welt, in der es besser ist als in der aktuellen Form. Hier sind bereits erste Abgrenzungen zu machen, aber grob gesagt besteht die Gemeinsamkeit der beiden Gattungen sicherlich im Aufzeigen eines Idealbildes – im Fall des Schlaraffenlandes absolut überzeichnet und märchenhaft, im Fall der Utopie auf sozialen, ökonomischen oder politischen Tatsachen beruhend, mehr oder weniger durchkonstruiert und aus der Motivation heraus verfasst, aus dem

---

<sup>113</sup> Richter, S. 26, wobei auch dieser Autor mit der Abgrenzung von Schlaraffenland und Utopie oft nicht sehr wissenschaftlich umgeht. Er spricht von der „populären Utopie“ (Schlaraffenland) und von der „plebejischen Utopie“. Allerdings sind die Erläuterungen hilfreich im Hinblick auf die Gemeinsamkeiten – weniger also auf die Ansätze zur Unterscheidung der beiden Gattungen.

aktuellen Zustand heraus eine Alternative zu zeigen oder – im Fall der Dystopie – davor zu warnen.

Eine weitere Gemeinsamkeit, die nicht ausser Acht gelassen werden darf, besteht in der Erzähltradition selbst und ist in den Erzählungen der Autoren selber zu finden: Die Begriffsnennung. In schlaraffischen Erzählungen ist die Anlehnung (in Form einer Eingrenzung) an die Utopie oft zu finden, zum Beispiel im Kupferstich aus dem 18. Jahrhundert „lächerliche Landtabelle Accurata Utopieae Tabula“ oder in der moralsatirischen „Erklärung der Wunderseltzamen Land-Charten Utopiae“ aus der Mitte des 17. Jahrhunderts<sup>114</sup>. Die Utopie wird dabei eingegrenzt und „markiert“: Dem Leser soll klar werden, dass es sich um einen Sonderfall der Utopie handle. Aber auch damit kann die schlaraffische Erzählung noch nicht zur Gattung der Utopie gemacht werden. Aufgezeigt sind damit nur die grobe inhaltliche Nähe und die Tatsache, dass die Utopie seit Morus eine starke schriftliche und wissenschaftliche Verbreitung fand, währenddem das Schlaraffenland eher unterhaltsam und unglaubwürdig daher kam. Damit wären auch schon die Unterschiede zu betrachten.<sup>115</sup>

Die leiblichen Genüsse stehen in vielen Arbeiten im Zentrum, allen voran Essen und Trinken. Kasper (S. 255) sieht dies gleich von Anfang an als zentralen Bestandteil des Schlaraffenlandes, weist allerdings nicht darauf hin, dass damit auch gleich eine wichtige Abgrenzung zur Utopie gegeben ist. Natürlich sind auch innerhalb der Utopien Aussagen zum Ess- und Trinkverhalten zu finden: Dann allerdings in ökonomischen oder sozialen Zusammenhängen. Beim Schlaraffenland wird beschrieben, wie problemlos die Menschen zu Milch und Honig kommen und wie ihnen die gebratenen Tauben in den Mund fliegen. Die Fragen nach dem „Woher“ wird nicht gestellt, das ist wohl – abgeleitet aus dieser Thematik – ein weiterer zentraler Unterschied. Währenddem sich die meisten Utopisten die Mühe machten, das „Woher“ zu beschreiben oder mindestens anzudeuten, wie das „Woher“ entproblematisiert werden konnte (oder könnte), indem eben die Mühen der aktuellen Zeit am andern Ort (Raum-Utopie) bzw. in Zukunft (Zeitutopie) gelöst worden sind, ist es beim Schlaraffenland einfach so, wie es ist. In dieser Hinsicht ist das Schlaraffenland näher beim Märchen als bei der Utopie. Ähnlich ist es mit der Einstellung zu materiellen Werten: Das Schlaraffenland geht das Thema des Materialismus von der hedonistischen Seite an, währenddem dies in der Utopie eng mit der Frage nach Privateigentum und -besitz, nach Individualität bzw. sozialen Unterschieden und nach der grundlegenden Einstellung zu Geld und Luxus verknüpft ist. Vielleicht ist das Schlaraffenland anhand dieses Beispiels dahingehend gut von der Utopie abgegrenzt, als dass es weit oberflächlicher daherkommt als die Utopie. Nicht nur vorder-, sondern auch hintergründig. So ist denn neben dem Hunger und dem Durst auch die Unterhaltung ein wichtiges Thema.

---

<sup>114</sup> Richter, S. 235 und 94.

<sup>115</sup> Zur Gleichsetzung von Utopia und Schlaraffenland siehe auch Meyer, S. 159f.

Folgende Motive (nebst den bereits Genannten) sind in Schlaraffenland-Darstellungen immer wieder anzutreffen:

- ein erschwerter Eintritt ins Schlaraffenland
- alles ist immer und in bester Qualität ohne Mühe erhältlich (Waren sind billig oder gratis)
- man ist ewig jung
- Mobilität
- in früheren Erzählungen ist auch noch von freier Sexualität die Rede
- Reichtum (Geld oder Gold sind im Überfluss vorhanden)<sup>116</sup>
- Lohn und Strafe werden nach Normen verteilt, die den Bekannten entgegengesetzt sind (Arbeit wird bestraft oder Schein-Arbeit wird entlohnt, wie beispielsweise das Saufen, Furzen oder Rülpsen)<sup>117</sup>.

Analog zum monetären Lohn ist natürlich auch die gesellschaftliche Anerkennung für die geschilderten Tatsachen zu verstehen. Zudem resultiert daraus eine umgedrehte Sozialhierarchie: Die Faulen, Lügner und die Dummen sind Könige. Inwiefern diese Umkehr eine Kritik an bestehenden Wertordnungen sein soll, ist umstritten, wie immer ist aber davon auszugehen, dass Geschichten – welchen Genres auch immer – in jedem Fall ein Produkt ihrer Zeit sind und ein implizites oder explizites Statement zur Aktualität beinhalten<sup>118</sup>. Schliesslich ist – mit Blick auf die ursprünglichen Schlaraffenland-Darstellungen im genannten Fabliau, sowie bei Brant und Sachs – die unterschwellige Wertung zu beachten. Die Kernbegriffe Schlaraffenland oder Kokanien zeigen im Kern auf, dass die Bewohner des Schlaraffenlandes eigentlich die Dummen (die Narren, die Slur-Affen) sind. Nur negativ konnotierte Menschen streben es an bzw. kommen dort rein. Die Ausnahmen stellen hier wohl die paradiesischen Schilderungen dar, die erstrebenswert sind und die in kirchlicher Tradition Heilung und Erlösung darstellen, wobei damit auch die Gleichheit aller Menschen und die Herrlichkeit einhergehen.

An dieser Stelle ist eine nähere Betrachtung der beiden Begriffe Eschatologie und Chiliasmus (Millenarismus) nötig, denn sie sind wesentlich verwandt mit erlösungs-utopischen oder schlaraffischen Vorstellungen, sind aber auch klar davon abzugrenzen. Chiliastische Vorstellungen bezeichnen im weitesten Sinn den Glauben an das Ende der aktuellen Welt und damit den Eintritt in einen (tausendjährigen) paradiesischen Zustand. Je nach Konnotation ist zwischen religiösen (moralische Besserung des Menschengeschlechtes) und nicht-

---

<sup>116</sup> Das Paradoxon, dass im Überfluss vorhandenes Geld nichts nützt, weil ja alles gratis ist, wird kaum angesprochen. Diese Tatsache ist unter anderem auch dahingehend zu werten, als dass die einzelnen Bilder eher aneinandergereiht werden, als dass mit einer schlaraffischen Beschreibung ein in sich stimmiges Gesamtbild erzeugt werden soll – ganz im Gegensatz zur Utopie.

<sup>117</sup> Kasper, S. 256 ff.

<sup>118</sup> Vgl. dazu Kasper (S. 267) versus Müller (S. 24).

religiösen (Friede auf Erden durch eine politische Lösung) Vorstellungen zu unterscheiden, wobei die Ersteren genauso im Christentum, wie auch im Judentum und im Islam auszumachen sind. Der Begriff Millenarismus koppelt diese Vorstellung an tausend Jahre, die als Schwelle (nach tausend Jahren) oder als Zustand (das tausendjährige Reich) aufgefasst werden. Der christliche Chiliasmus ist im Wesentlichen der Glaube an ein tausendjähriges Friedensreich auf Erden als Vorstufe des ewigen Reiches Gottes in der Transzendenz. Hochkonjunktur hatten solche Anschauungen natürlich um die Jahrtausendwenden. Chiliastische Vorstellungen stehen somit nahe bei der Zeitutopie, verknüpfen die zu erwartenden Inhalte allerdings eher mit paradiesischen, denn mit durchkonstruierten sozial-ökonomischen Vorstellungen. Allerdings umfasst der Begriff Chiliasmus mehr die Erwartung eines verbesserten Zustandes, als die Beschreibung desselben.<sup>119</sup>

Die eschatologische Lehre – die sich ebenfalls in vielen Mythologien und Glaubensrichtungen finden lässt – fokussiert die Vollendung, entweder im individuellen, oder dann im kollektiven Sinn. Sie ist die Lehre der letzten Dinge. Die christliche Eschatologie beginnt mit der Menschwerdung Jesu Christi und beschreibt die Gottesherrschaft auf Erden, die einerseits somit schon angefangen hat, andererseits noch nicht vollendet ist. Eschatologische und chiliastische Vorstellungen sind somit potenziell mit utopischen Vorstellungen verwandt, indem sie die entsprechende utopische Konstruktion in den eschatologischen oder chiliastischen Zusammenhang stellen. Der Glaube an ein Paradies ist dabei meist religiös geprägt und wenig systematisiert und ausformuliert<sup>120</sup>.

Das Schlaraffenland stammt aus einer Zeit, wo die Menschen die Vertreibung aus dem Paradies als Grund für alles Elend und Schlechte auf Erden sahen – dies in einer Zeit, wo es grossen Anlass gab, Alternativen zum Schlechten auf Erden zu suchen, da es vielen Menschen schlecht ging. Insofern ist die Entstehung des Schlaraffenlandes im späten Mittelalter eng gekoppelt an den Wunsch nach paradiesischen Zuständen. Der Glaube an das Paradies bildet den Grundstein für das Schlaraffenland. Das erklärt zum Teil auch die Tatsache, wieso die Schlaraffenland-Literatur im 19. Jahrhundert praktisch inexistent wird: Die Epoche der Aufklärung und des Rationalismus entzieht der Paradiesvorstellung den Motor, nämlich den Glauben an das Paradies im Jenseits und somit die Verbildlichung dieser Vorstellung im Diesseitigen. Die weltliche Gesinnung, der Glaube an die Vernunft und an den Fortschritt beginnen zu dominieren. Dem kann mit (teilweise bereits kritischen oder negativen) Utopien, nicht aber mit dem Erzählen des Schlaraffenlandes entsprochen werden. Wenn schon, dann

---

<sup>119</sup> Das ist auch der Grund, wieso eschatologische und chiliastische Vorstellungen in der vorliegenden Arbeit keinen weiteren Eingang finden: Ihnen fehlt die in der Utopietradition sonst übliche Systematisierung und Konstruktion der Vorstellung. Es steht die im religiösen Kontext stehende Erwartung im Zentrum, nicht die Konzeption. Zudem wird der Übergang im Sinn einer Erlösung geschildert, es gibt keine prozessuale, rational nachvollziehbare Veränderung, die sich auf Systeme wie Wirtschaft, Gesellschaft oder Staat beziehen.

<sup>120</sup> Mittelstrass, S. 392 f und S. 589.

wurde der paradiesische Zustand in Form einer gelebten Sozialutopie oder einer neuen politischen Gesinnung angestrebt: Lenin ist ein Beispiel dafür, wie unter rationalistischen Prämissen auf das Paradies auf Erden mit politischen Mitteln (erfolglos) hingesteuert wurde. Aus psychologischer Sicht ist die Möglichkeit des Weltunterganges bzw. das Ende zentral: In Erwartung an die Besserung danach konstruiert der Mensch Szenarien, die Sinn stiften<sup>121</sup>. Anders ausgedrückt: Apokalyptische Offenbarungen über die letzten Tage haben in schlechten Zeiten Hochkonjunktur – und vor allem auch dann, wenn es sich um messbare Meilensteine in der Zeitrechnung handelt, die mit solchen Prophezeiungen verknüpft sind, wie es im Jahr 999 oder 1999 der Fall war. Gerhard Schwarz sieht in den apokalyptischen Vorstellungen Kulturkatalysatoren, die dem Individuum helfen, sich zu orientieren<sup>122</sup>.

So ist es auch mit dem Schlaraffenland: Es bietet Unterhaltung in einer düsteren Zeit, es zeigt konkret das Paradies auf und immer schwingt dabei mit, dass sowieso nur Narren ins Schlaraffenland wollen und kommen. Dies im Gegensatz zur Utopie: Dorthin solls für alle (oder mindestens nicht nur für die Dummen) gehen. Utopien haben überlebt und wurden in ihren Formen vielfältiger, währenddem das Schlaraffenland in andern Formen, wie beispielsweise in der Lügengeschichte oder im Märchen, aufgegangen ist.

Abschliessend ist die Schrift „Schlaraffia politica“ aus dem Jahre 1892 zu betrachten<sup>123</sup>. Der Untertitel lautet: „Geschichte der Dichtungen vom besten Staate“, das Buch beschreibt Utopien von Platons „de Politeia“ bis zu Dystopien wie Gregorius’ „Himmel auf Erden“. Es ist eine typische deskriptive Abhandlung der Utopiegeschichte, die im Schlusskapitel recht genau auf einzelne Merkmale und Gemeinsamkeiten von Utopien eingeht. Die Frage stellt sich an dieser Stelle nur: Wieso heisst das Buch „Schlaraffia politica“ und nicht „Utopia politica“? Ist ein Rückschluss auf den „Zustand“ der Schlaraffenland-Dichtung Ende des 19. Jahrhunderts und vielleicht sogar auf eine mögliche Definition aus jener Zeit möglich? Die Antworten darauf finden sich am Anfang und am Schluss des Buches<sup>124</sup> und sind abschliessend durchaus aufschlussreich. Der Autor führt aus, dass es hier nicht um das ginge, dass „die Märchenbücher unsern Kindern schildern, wo Süssigkeiten und gebratne Tauben das wichtigste sind, aber doch von einem Schlaraffenlande, wo möglichst wenig gearbeitet wird und trotzdem alle von allen Schätzen in Hülle und Fülle haben.“ Der Autor distanziert sich anschliessend von wissenschaftlichen Ansprüchen, wünscht sich aber gleichzeitig, dass sein Buch sowohl von Wissenschaftlern jeglichen Couleurs, als

---

<sup>121</sup> Zimmerling hat seinen Aufsatz „Warum wir den Weltuntergang brauchen“ vor der letzten Jahrtausendwende geschrieben – in einer Zeit, wo Sekten und weltanschauliche Gruppierungen in eine Weltuntergangsstimmung hineingerieten, um darin den neuen Sinn oder die Erfüllung von religiösen bzw. pseudo-religiösen Vorstellungen zu entdecken.

<sup>122</sup> Zitiert im Interview bei Zimmerling.

<sup>123</sup> Das Buch ist ohne Angabe des Autors, in der Zentralbibliothek Zürich wird ein Arthur von Kirchenheim als Urheber des Textes angegeben (Signatur ZC 855).

<sup>124</sup> S. 1 ff und S. 276 ff.

auch von Laien gelesen werde. Interessant ist folgende Feststellung: „Da man nun heutzutage wieder beginnt, mit Vorliebe solche Ideale auszumalen, ..., da drängt sich dem Historiker der Gedanke auf, diese phantastischen Träume vom besten Staate, mit denen Denker entschwundener Zeiten das Publikum unterhalten und zuweilen aufgeregt haben, aus der Vergessenheit hervorzuheben.“ Der Autor verweist dabei ausdrücklich auf „sozialistische und kommunistische Zerrbilder“, die bei weitem nichts Neues seien. Den eigentlichen Sinn des besten Staates – oder besser: Die Triebfeder dahinter, sich darüber Gedanken zu machen, ortet der Autor im Streben, „das Leidenslos der Erdenkinder“ zu lindern oder gar zu tilgen. Schlaraffisch ist dies nicht, nur utopisch. Es zeigt aber auf, dass die Schlaraffendichtung Ende des 19. Jahrhunderts in Märchen aufgegangen ist und dass damit die Utopie – mindestens durch den Autor – gleichgesetzt wird. Die Rationalisierung der Gesellschaft und die bürgerlich-intellektuelle Diskriminierung des populären Schlaraffenlandstoffes führen dazu, dass solche Erzählungen nur noch etwas für naive Kinder sei<sup>125</sup>.

Selbstverständlich handelt es sich bei der Zusammenstellung der Utopien um die bekannten klassischen Werke, die mal mehr politisch, mal mehr ökonomisch oder sozial ausgerichtet sind. Keineswegs streben Morus, Bacon oder Cabet einfach das Nichtstun und das platte Glück in ihren Utopien an, so wie es der Autor suggeriert. Allerdings ist an einer Stelle ein „echtes“ Schlaraffenland zu finden: „Niels Klims Wallfahrt in die Unterwelt“ von Ludwig Holberg enthält zwei Orte mit schlaraffischen Zügen, die Klim auf seiner langen Reise entdeckt<sup>126</sup>. In Quamso sind die Leute gesund, sorglos und werden so alt, dass sie versteinern. Sie werden allerdings als gefühllos und langweilig beschrieben. In Lalak („das wirklich ein Schlaraffenland ist“) gibt’s alles im Überfluss, aber auch da sind die Leute nicht glücklicher. Sie verfaulen bei lebendigem Leibe. Der Kommentar des Autors ist aufschlussreich: „Hier wird dem Reisenden deutlich, wie ein Land, das als ein Paradies der Seligen erscheint, nur der traurige Aufenthalt mitleidswürdiger Stumpflinge sein kann.“ Abschliessend ist also auch die Wertung Ende des 19. Jahrhunderts unverändert: Ins Schlaraffenland kommen und wollen nur die Dummen. Allerdings muss im Rahmen der Schrift „Schlaraffia Politica“ mit einiger Grosszügigkeit über die Ungenauigkeit bei der Abgrenzung zwischen Schlaraffenland und Utopie hinweggesehen werden. Eine Ungenauigkeit, die weniger aus mangelnder Unterscheidungsfähigkeit heraus zu lesen ist, als aus mangelnder Relevanz für diesen Unterschied. Denn die Schlaraffenländer sind in den Märchen aufgegangen, währenddem die Utopie ein (erneut) relevantes Dasein geniesst. Ein spannendes Zeitdokument, das aus heutiger Sicht im historischen Kontext als Versuch zur Unterscheidung zwischen Schlaraffenland und Utopie gedeutet werden kann.

---

<sup>125</sup> Richter, S. 94.

<sup>126</sup> ebd., S. 184.



### 5.3 Entwicklung ab 17. Jahrhundert

Wie in "Schlaraffia Politica" und den andern erwähnten Quellen geschildert, hat das Schlaraffenbild im Zeitraum der Aufklärung schnell an Relevanz verloren. Es entwickelte sich aus den einfachen Erzählungen zum "multimedialen Schlaraffenland", das mit Karten, Bilderbögen, als Anstandslehrbuch und schliesslich als Kinderbuch und Märchen in der Geschichte des 17. und 18. Jahrhunderts seinen Niederschlag fand<sup>127</sup>. Der Gedanke existiert im 18. und 19. Jahrhundert im Märchen weiter. In den Märchen der Gebrüder Grimm ist das Schlaraffenland eine verkehrte Welt, ein Ort, wo die Prinzipien des normalen Lebens aufgehoben und in ihr Gegenteil verkehrt sind.<sup>128</sup> Dieses Muster findet sich in den Erzählungen des 19. Jahrhunderts oft, es ist ein Bestandteil des Märchens geworden. Das Schlaraffenland ist der (negative) Ort der Faulheit, des Überflusses und des exzessiven Konsums. Als Beispiele sind die Märchen von Ludwig Bechstein aus dem Jahr 1845 und die Neuedition eines Liedes aus dem 17. Jahrhundert von August Heinrich Hoffmann von Fallersleben (1836) zu nennen. Der Ursprung des Schlaraffenlandes fusst, wie vorangehend dargestellt, auf dem Traum des süßen Nichtstuns, ganz im Gegensatz zu vielen Märchen-Mustern mit edukativem Hintergrund wie beispielsweise Rumpelstilzchen oder Dornröschen. Dieser Traum vom Leben ohne Arbeit ist, je nach Intensität der Darstellung, negativ oder neutral zu bewerten. Also: Das Bild des Schlaraffenlandes findet in den Märchen explizit negativ konnotiert seinen Eingang und dient dem edukativen Hintergrund des Märchens. Der Wandel besteht somit darin, dass die Narren, die für das Schlaraffenland schon immer Zielpublikum waren, nun beim Namen genannt und für ihre Dummheit bestraft werden. Natürlich haben solche Erzählungen mit schlaraffischem Kern oder Anstrich bis ins 20. und 21. Jahrhundert überlebt, sie sind aber nicht mehr als eigene Literaturgattung auszumachen, wie sie ja bereits im 18. Jahrhundert durch das Märchen "abgelöst" wurden. Vielleicht ist an dieser Stelle Erich Kästner am andern Ende der Geschichte zu nennen, wie dies auch bei Müller und Dötsch aufgeführt wird.<sup>129</sup> Kästner hat zum Einen das Märchen in die Gegenwart versetzt, was es im Sinn eines Meilensteins dieser Entwicklungsgeschichte "entschlaraffisiert" hat. Zu nennen sind seine bekanntesten Werke "Emil und die Detektive", "Pünktchen und Anton" oder auch "Das doppelte Lottchen". Zum Andern hat Kästner in der Erzählung "Der 35. Mai" das Schlaraffenland direkt aufgenommen: Konrad (ein Junge), sein Onkel und ein Zirkuspferd gehen durch einen Schrank und geraten in eine Phantasiewelt.<sup>130</sup> Dort kommen sie unter anderem auch ins Schlaraffenland. In diesem Schlaraffenland werden Werte umgedreht: Alle Wünsche sind erfüllbar, unter 100 Kilogramm Körpergewicht wird man ausgewiesen, der schlechteste Schüler ist König. Interessanterweise ist

---

<sup>127</sup> Pleij, S. 15.

<sup>128</sup> Busch, S. 978.

<sup>129</sup> Dötsch, S. 1

<sup>130</sup> Dieses Muster ist in andern Erzählungen auch auszumachen, so zum Beispiel in "King of Narnja" von C. S. Lewis; auch hier treten Kinder durch einen Wandschrank in die neue Welt, wobei "King of Narnja" als Fantasy-Roman, "Der 35. Mai" von Kästner allgemein als Kinderroman gilt.

dieses Schlaraffenland aber nur eine spielerische Umdrehung im Sinne einer Phantasie, ganz im Gegensatz zur "Verkehrten Welt" und zu "Elektropolis", durch die die Reisenden etwas später gelangen. In der "Verkehrten Welt" nehmen die Kinder die Aufgaben von Erwachsenen wahr und autoritäre Erwachsene werden in eine Benimmschule geschickt. "Elektropolis" ist das automatisierte Schlaraffenland, wo Maschinen alles erledigen und die faulen Menschen nur etwas arbeiten, um schlank zu bleiben. Kästners Kinderroman bildet patchworkartig verschiedene Elemente von Schlaraffenland und Utopie, von Kinder- und Phantasyroman sowie vom Reiseroman ab und markiert anfangs der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts damit eine Übergangszeit, in der all diese Elemente noch wenig (oder nicht mehr) trennscharf vermischt werden. Gleichzeitig markiert Kästner aber auch das Ende des traditionellen Märchens im Nirgendwo, indem er es ins Hier und Jetzt verlegt. Damit ist dieser Strang des Schlaraffenlandes nur noch von marginaler Bedeutung.

Das Gegenteil der Schlaraffenland-Darstellung findet sich im klösterlichen Ora et Labora, wo Arbeit (und Gebet) als höchste und wichtigste Gebote gelten. Hier wird gelebt, um zu arbeiten, ganz anders als im Schlaraffenland, wo nur gelebt wird. Mit der kapitalistischen Entwicklung hat sich die Arbeitsmotivation gewandelt: Wenn die Arbeiter früher mit Zuckerbrot und Peitsche getrieben wurden, ist es nun die Disziplin des Hungers. Der Arbeiter bekommt dadurch formal die Freiheit zu arbeiten, de facto ist er aber dazu gezwungen, da er sonst verhungern würde. Dass in dieser Zeit die Schlaraffenlandvorstellung als Erzählung und als Wunschbild überlebt hat, ist selbsterklärend. Auf die Spitze getrieben heisst dieser "freiheitliche Zwang": Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen.<sup>131</sup> Was Apostel Paulus vor 2000 Jahren forderte, läuft dem Konzept eines gesicherten bedingungslosen Grundeinkommens diametral entgegen. Diese Forderung kann als eine Fortführung des schlaraffischen Gedankens betrachtet werden, die sowohl eskapistische, als auch ökonomische Elemente enthält. Währenddem die kapitalistische Gesellschaft grundsätzlich auf dem Leistungskonzept basiert, nach der Leistung auch die Entlohnung angesetzt wird und der Sonderfall über ein meist staatlich gestütztes soziales Netz geregelt ist, fusst die Forderung nach einem bedingungslosen Grundeinkommen auf dem Bedürfnis der Menschen. Dieser Ansatz ist Schlaraffenland-typisch: Er fokussiert den Konsum, nicht die Produktion.<sup>132</sup> Natürlich ist die Forderung nach einem Grundeinkommen nicht mehr das Schlaraffenland. Auch mit einem bedingungslosen Grundeinkommen fliegen einem die gebratenen Tauben noch nicht in den Mund: In den Staaten, wo das Grundeinkommen über den Sozialapparat gesichert ist, macht es meist nur wenig Spass, von diesen Abgaben abhängig zu sein. Aber die Forderung per se, die sich mit der sozialen Absicherung des Grundeinkommens noch nicht zufrieden gibt, sondern ein Grundeinkommen für alle fordert, diese Forderung ist eine klassisch Schlaraffische. Denn sollte das Grundeinkommen gesellschaftlich nicht

---

<sup>131</sup> Apostel Paulus, 2. Brief an die Thessalonicher, 3.10.

<sup>132</sup> Busch, S. 985.

stigmatisiert sein, dann wäre es erst bedingungslos, und dann wäre es auch kein Problem, es zu beanspruchen und es dabei bewenden zu lassen. Allerdings würde dies einen Staatshaushalt dermassen auf den Kopf stellen, das System wäre nicht oder nur über die Zusammenfassung sämtlicher Sozialwerke finanzierbar.<sup>133</sup> Menschen würden somit per Geburt zu Staatsangestellten.

#### **5.4 Schlaraffenland im Kapitalismus**

Das Schlaraffenland hat aber nicht nur im Gedanken des bedingungslosen Grundeinkommens überlebt. Der Kapitalismus hat den Gedanken des Schlaraffenlandes nicht nur als Forderung der Unterprivilegierten hervorgebracht, sondern auch als Produkt. Wie im Kapitel 8.3 über den Konsum der Romantik zu zeigen sein wird, hält der Kapitalismus tatsächlich in der Schnittmenge zwischen Utopie und Schlaraffenland das Versprechen bereit, bezahlbare Zeit- und Ortsinseln der erfüllten Wünsche zu geniessen – einmal mehr schlaraffisch, einmal weniger. Der Kapitalismus wartet somit auch mit dem Schlaraffenland als Produkt auf – es ist nicht mehr nur für die Narren, sondern für die Zahlungswilligen da.

Was mit Stadtgärten, ersten Kinos und Freizeitparks begann, hat im 20. und 21. Jahrhundert einige neue und vor allem einschneidendere Ausprägungen erhalten: Ihnen gemeinsam ist die Tatsache, dass das Schlaraffenland für eine gewisse Zeit und unter bestimmten monetären Bedingungen zur Realität werden kann. Mikunda nennt drei Orte des Lebens: Die eigene Wohnung, der Arbeitsplatz und den öffentlichen Raum in bestimmten Bereichen. Diese dritten Orte bilden Erlebnisräume ab, wo Menschen beispielsweise ihre Freizeit verbringen, sich unterhalten, Freunde treffen oder einkaufen. Die dritten Orte haben verbindende Elemente und nehmen einen massgeblichen Teil des täglichen Zeitbudgets in Anspruch: Sie sind unverkennbar, sie regen zum Erleben (zur räumlichen Bewegung und Erkundung) an, sie haben eine konzeptionelle Linie und sie ziehen viele Menschen magnetisch an.<sup>134</sup> In Übereinstimmung mit der historischen Herleitung der Kommerzialisierung der Romantik sind dabei die Stadtgärten Ende des 19. Jahrhunderts als erster Orientierungspunkt zu nennen, die diese Elemente aufwiesen und die zum ersten Mal Funktionen der eigenen vier Wände übernahmen: Man traf sich, man lernte sich kennen. Ohne diese Entwicklung im Detail aufzuzeigen, kann klar gemacht werden, dass diese dritten Orte im Kern immer den Gedanken des Schlaraffenlandes (keine Probleme, kein Müsiggang) und den Gedanken der Utopie im Sinn eines idealen Ortes verbanden. Mikunda kreiert den englischen Begriff "Brandland" – zu deutsch: "reale Markenwelt" – und setzt damit das vorläufige Ende dieser Geschichte. Ein "Brandland" ist nichts anderes als ein Verkaufsgeschäft oder ein Museum mit

---

<sup>133</sup> ebd., S. 988.

<sup>134</sup> Siehe zur Theoriebegründung v.a. Mikunda (2002) und ein Interview in der Zeitschrift *persoenlich.com* (8. Oktober 2003).

Verkaufsgeschäft, das von einer Marke errichtet und betrieben wird und das die gesamte Markenwelt innerhalb eines Raumes perfekt repräsentiert – in der Sprache des Marketings "erlebbar" macht. Auch hier gibt es keine Probleme, der Ort ist ein idealer Wohlfühlort. Das "Brandland" ist die ad absurdum geführte und kommerzialisierte Idee des dritten Ortes.

Zwischen "Brandlands" und den Stadtgärten des 19. Jahrhunderts stehen mehr als 100 Jahre der Entwicklung, die vor allem ökonomischen und sozialen Veränderungen unterworfen waren. Es seien die Freizeit- und Vergnügungsparks von Disney herausgegriffen, denn sie repräsentieren nicht nur diese Entwicklung, sie sind auch das wohl beste Beispiel von Trennschärfe zwischen Utopie und Schlaraffenland, denn sie stellen eindeutig mit utopischen Mitteln das Schlaraffenland ins Zentrum der Wahrnehmung. Sie sind "Brandlands". Auch sie sind nicht Schlaraffenland für die Narren, sondern für die Unterhaltungswilligen, für die Eskapisten, für die grossen und kleinen Kinder, die sich den Spass eben leisten. Und sie grenzen sich durch "Celebration" – dem Stadtprojekt von Disney – von der realen Welt ab.

### ***5.5 Disney: Utopie oder Schlaraffenland?***

Walt Disney verstarb 1966, 11 Jahre nach der Eröffnung seines ersten Themenparks in Anaheim bei Los Angeles. Disney hatte mit seinen Figuren, mit Cartoons und Filmen grossen Erfolg. Diese Figuren sollten greifbarer, erlebbarer werden. In der Zeit der aufkommenden Vergnügungs- und Unterhaltungsindustrie, überhaupt der Entdeckung der organisierten und kommerzialisierbaren Freizeit baute Disney seine ersten Parks: Sie waren eine verstärkte Forderung nach Freizeit für alle. Das war wohl die stärkste Ausprägung der romantischen Utopie, der Konsumromantik.<sup>135</sup>

Disneys Parks waren aber nicht nur einfach Vergnügen und Freizeitort, sie boten auch die Gleichzeitigkeit, die Virillio Ende der 70er Jahre beschrieb, als er den Kontrollraum von Überwachungskameras grosser Bahnhöfe als utopischen Ort bezeichnete<sup>136</sup>. Die Gleichzeitigkeit ist schon in den Themenparks von Disney zu beobachten und sie ist Hauptteil, quasi geistiges Zentrum aller Parks: Die Main-Street symbolisiert die Gleichzeitigkeit auf wenigen Metern, der Park selber ist ein grosses Abbild dieser Gleichzeitigkeit. Der Mensch geht in den Park, wo er alles auf einmal erleben kann, was ihn interessiert. Da gibt es künstliche Strände, künstliche Skipisten, holländische, französische, italienische oder schweizerische Dörfer. Der Mensch "muss" nicht mehr weit herum reisen, er kann alles an einem Ort erleben. Auf's Kompakteste wird dies an der Main-Street reduziert.

---

<sup>135</sup> Illouz, S. 15.

<sup>136</sup> Virilio, S. 10.

Die Kritiker halten dieser Funktion die mangelnde Authentizität entgegen: Die touristische Erfahrung sei nicht echt, sondern künstlich. Echtheit ist aber ein moralisch korrekter Anspruch an die Reise, deswegen wird gerade dieser Aspekt des Vergnügungsparks heftig kritisiert. Denn, so die Kritiker, "richtiges" Reisen diene der Völkerverständigung und der Welterfahrung.<sup>137</sup> Dem ist entgegen zu halten, dass das "echte" Reisen auch nicht immer so echt ist, wie es vorgibt zu sein: Der Besuch von Florenz, Athen oder Luzern ist auch ein Besuch von touristischen Attraktionen – keinem Touristen käme es in den Sinn, in Florenz oder Athen Wohnblock-Siedlungen zu besuchen. So wird in einer Untersuchung unter anderem gezeigt, dass die "Baugeschichte Luzerns als Chronik des Umbaus der Stadt zur Attraktion" gesehen werden kann. Viele europäische Stadtzentren werden unter Fremdenverkehrsaspekten restauriert.<sup>138</sup> Das spricht nicht gegen die Kritik an der mangelnden Authentizität der Freizeitparks, das macht die Freizeitparks nicht echter, aber das voreilige Lob der touristischen Völkerverständigung und Echtheit in der örtlichen sowie sozialen Erfahrung ist zu hinterfragen.

Authentisch ist ein Disney-Land nun wahrlich nicht. In den Themenparks von Disney ist Staunen und Schauen angesagt, nicht Kreativität oder Partizipation, die über die Teilnahme an vordefinierten Theater-Stücken oder Pseudo-Spontan-Darbietungen auf den Strassen des Themenparks (Winken, Fotografieren mit Mickey Mouse) hinausgeht. Es gibt keine echte Interaktion oder Partizipation, alles ist vorgeschrieben, die Besucher füllen die vordefinierten Reaktionsmuster auf ihre jeweils wenig individualisierte Art aus. Probleme gibt es in Disneyland keine, alles ist makel- und mangellos. Der Mangel fehlt, so stellt Disneyland im Rahmen der Unterhaltungsindustrie ein Teil des Konzeptes "Mangel des Mangels" dar: Eine Industrie, welche die Vorstellung "Mangel des Mangels", welche zwischen Dystopie und Schlaraffenland liegt, in corpore und nur in corpore kommerzialisiert. Disney ist keine Utopie, sondern eine pseudo-interaktive Schlaraffenland-Darstellung mit kommerziell regeltem Ein- und Austritt. Es handelt sich weder um eine kommerzielle Sozialutopie ohne Bewohner, noch um einen Lösungsansatz, die Welt besser zu machen. Disneyland ist ein Angebot in einer bestehenden Welt und kein Lösungsansatz zur Veränderung derselben.

Dennoch war Walt Disney der Gedanke der Weltverbesserung nicht fremd. Gerade die Nöte der Städte in den 50er und 60er Jahren, die Disney für zentral hielt, brachte ihn dazu, sein Vergnügungskonzept aufzubrechen und die ihm zur Verfügung stehenden Ressourcen (Know-how und Finanzen) für ein Projekt zu nutzen, das Lösungsansatz war: EPCOT. Walt Disney wollte nicht nur Meilensteine in der Vergnügungsindustrie setzen, er sah einen weiteren Teil seiner Mission auch in der Verbesserung des Lebens ganz allgemein. Die

---

<sup>137</sup> Henning, S. 2.

<sup>138</sup> von Moos, unter anderem genannt in "Die Zeit" 11/97, "Warum Vergnügungsparks soviel Missvergnügen provozieren".

Verbesserung sollte beginnen in der Lösung der städtischen Probleme, eine Art von urbaner Innovation, denn Disney hielt diese Probleme für die grössten der 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts: "The EPCOT Philosophy: in a state of becoming, use and test new construction materials, systems, and ideas from American industry; use EPCOT as a showcase, find solutions to urban problems; generate demand for new technologies and focus on the public need and happiness of people... solving urban problems, meeting the public need, being in a continuous state of change...generating consumer demand...create market demand for new products..."<sup>139</sup> Der Lösungsansatz in Walt Disneys Auffassung musste also mit dem Kapitalismus nicht nur kompatibel sein, sondern ihn gebührend unterstützen. Das Resultat war der Plan einer Stadt, die aber schliesslich nicht unter dem Namen EPCOT und auch nicht mehr zu Lebzeiten von Disney gebaut werden sollte.<sup>140</sup>

Celebration, wie die Stadt heute heisst, wurde erst 1994 gebaut und entspricht dieser Idee. Sie hat knapp 10'000 Einwohner in 3'700 Haushalten. Gemäss den Planvorgaben von Disney sind in der Stadt, die auf einem Grundstück der Walt Disney Company erbaut wurde und die nach wie vor von Disney gesteuert wird, Shopping und Wohnen ideal kombiniert. Die Bewohner sind Mitbesitzer, was zur Folge haben soll, dass sie ein gesteigertes Interesse am Wohlergehen der Stadt haben sollen.<sup>141</sup> Celebration verfügt ebenfalls über eine Main Street und vereint – wie die Themenparks – verschiedene Stilepochen innerhalb eines Systems, was für amerikanische Städte nichts Aussergewöhnliches ist. Als grösstes Problem soll sich die Kontrolle der Bürger beziehungsweise die Einhaltung der Richtlinien herausgestellt haben, was vergleichbar scheint mit den Schwierigkeiten, die alle Sozialutopien seit dem 18. Jahrhundert hatten.<sup>142</sup> Celebration ist in andern Punkten durchaus vergleichbar mit den Gated Communities, insbesondere mit Sun Cities, den Rentnerstädten in den USA. Nachbarschaftliche Homogenität ist in all diesen Modellen zentral: Das für die USA typische nachbarschaftliche Verhältnis, das in seiner Bedeutung oft über dem klassischen Freundeskreis steht, basiert auf eben dieser städteplanerisch hervorgebrachten Homogenität. Celebration ist von dieser Homogenität geprägt, Menschen gleichen Sozialstatus leben nebeneinander und miteinander. Alle Modelle sind geschlossene Systeme, die privat betrieben werden: Immer gibt es verbindende Elemente (bei den Sun Cities beispielsweise das Alter) und immer werden die neuen Bewohner nach diesen verbindenden Elementen ausgesucht. Verstossen sie gegen Regeln, werden sie ausgeschlossen. Insofern ist auch Disneys Celebration eine Gated Community.

---

<sup>139</sup> Mannheim, S. 6/7.

<sup>140</sup> Der Name EPCOT taucht als Teil von Disney-World auf, hat aber mit dem städtebaulichen Konzept von Disney nichts zu tun. Siehe Mannheim, S. 133.

<sup>141</sup> Mannheim, S. 113f.

<sup>142</sup> Foglesong, S. 163ff.

Ein Schlaraffenland ist Celebration nicht, die Themenparks sind es eher. Celebration kommt einer städtebaulichen Utopie näher, eine modernen Sozialutopie, die sich allerdings nicht durch revolutionäre Lebensart, sondern durch Homogenität und Abschottung auszeichnet. Es gibt kein alternatives Lebensmodell, sondern einfach das Bestehende so störungsfrei wie möglich. In den Themenparks wird eine andere Welt gezeigt, eine Welt, die unterhalten und ablenken soll von Problemen, die in der Welt "draussen" existieren. Celebration ist "draussen".

## 6 Von der Utopie zum utopischen Denken

### 6.1 Einführung

Der Begriff "Utopie" ist seit dem 17. Jahrhundert ein mehrdeutiger Begriff. War anfänglich durch Thomas Morus noch "vorgegeben", in welchem Kontext und in welcher Form die Utopie zu definieren ist, ging dieser Definitionsrahmen mit einer zunehmenden Zahl von veröffentlichten Utopien bzw. literarischen Formen, die dazu gezählt wurden, immer mehr auf. Wie bereits gezeigt wurde, ist dabei zu trennen zwischen der Alltags- und der Umgangssprache. Diese Unterteilung reicht aber nicht, um die Vielfalt der Utopieformen und vor allem deren Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert zu verstehen. Bekannt ist bereits die Ergänzung durch die sozialen Institutionen, wie beispielsweise den Jesuitenstaat in Paraguay oder die zahlreichen Projekte im 19. Jahrhundert. Erst nach 1800 hatte der Begriff "Utopie" – der damals immer noch direkt abgeleitet wurde aus Morus' Schrift – einen Abstraktionsgrad erreicht, der ihn zum literarischen Gattungs- und anschliessend zum Gesinnungsbegriff machte<sup>143</sup>. Bis dahin galten die vergleichbaren oder in der theoretischen Gattung der Form Morus' übereinstimmenden Texte als ähnlich und nicht als zur Gattung gehörend. Als erste Erweiterung sind die sozialen Utopien dazugestossen.

Als "utopisch" und somit negativ wurden bereits im 19. Jahrhundert die Vorstellungen politischer Gegner bezeichnet, allen voran bezeichneten die Sozialisten die Kapitalisten als Utopisten, weil diese gemäss den Sozialisten fälschlicherweise meinten, den Weg zum Sozialismus aufhalten zu können<sup>144</sup>. Somit hatte der Begriff der Utopie bereits im 19. Jahrhundert eine enorme Mehrdeutigkeit erreicht. Pikant ist gerade in diesem Beispiel, dass sich Utopien oft durch sozialistisches Gedankengut wie der Abschaffung des Privateigentums auszeichneten, der Begriff sich somit von dieser Bedeutung nicht nur distanzierte, sondern einen Abstraktionsgrad erreichte, der es sogar erlaubte, ihn nur noch synonym für "unrealistisch" zu verwenden.

"Utopisch" war (und ist) nicht nur, was unrealistisch, sondern auch als Spinnerei abzutun ist. Das rührt daher, dass viele der Sozialutopien, die im 18. und 19. Jahrhundert die Utopienwahrnehmung prägten, früh und kläglich scheiterten und somit die Erfolgsaussichten utopischen Gedankenguts als klein aussehen liessen. Utopien waren immer schon auch Ausdruck der aktuellen politischen, ökonomischen und sozialen Situation. Es ist nun genauer zu betrachten, ob die Utopie in den letzten 200 Jahren an Bedeutung verloren hat und praktisch verschwunden ist, oder ob ein Wandel in eine andere Form stattgefunden hat. Offensichtlich ist, dass der Begriff "Utopie" bis heute in der Alltagssprache nicht untergegangen ist, offensichtlich ist auch, dass die literarischen Utopien nicht

---

<sup>143</sup> Lexikon der wissenschaftlichen Begriffe, Band VI, S. 733f.

<sup>144</sup> Koselleck, S. 84/85, in: Utopien – die Möglichkeit des Unmöglichen. Ähnlich auch bei Kohler, S. 103.



mehr oder nur sehr marginal in der bekannten Form neu entstehen. Geschichten mit utopischen Elementen sind zwar reihenweise aufgetaucht und haben entsprechend für Furore gesorgt: Tolkiens "Herr der Ringe", die Matrix-Verfilmungen oder auch Harry Potter sind allesamt Mischformen literarischer Gattungen mit utopischen Elementen – aber sicherlich keine eigentlichen Utopien (siehe dazu Kapitel 8.9). Nebst Orwells "1984" und Huxleys "Brave new World" sind weder bekannte klassische Dystopien, noch überhaupt Utopien entstanden, die es mit diesen Werken punkto Bekanntheit oder Stilgenauigkeit aufnehmen könnten. Die Frage ist also: Was ist im 19. und im 20. Jahrhundert mit der Utopie passiert?

Burkart Lutz stellt in seinem Aufsatz "Das Ende der Wachstumsmechanik als gesellschaftlicher Herausforderung"<sup>145</sup> fest, dass die Dynamik einer Gesellschaft in engem Zusammenhang mit dem Bedürfnis nach Utopien zusammenhänge:

"Gesellschaften, die sich in Stasis befinden, in einem stabilen und in sich ruhenden Zustand, brauchen, so sei behauptet, zwar Mythen, aber keine Utopien." Umgekehrt zieht er den Schluss, dass Gesellschaften in Veränderung Utopien brauchen. Lutz stellt somit die Bedingung eines Bedürfnisses nach Utopien fest. Das erklärt plausibel, wieso es bis ins 19. Jahrhundert eine Vielzahl von Utopien gab. Gerade aber das 20. Jahrhundert ist geprägt von Veränderung: Hier ist aber die klassische Utopie – als literarische Gattung – nicht mehr gesondert auszumachen. Wieso? Lutz erklärt:

"Angesichts alles dessen [gemeint ist der gerade eben geschilderte Zusammenhang, Anm. PW] hätten eigentlich die letzten Jahrzehnte viele ideenreiche und überzeugungsstarke Utopien hervorbringen müssen. Auf den ersten Blick jedoch ist genau das Gegenteil der Fall: Es gibt in der Geschichte der Neuzeit wenig Perioden, deren Produktion an Utopien so kärglich ist wie die jüngste Vergangenheit und die Gegenwart; selbst die Science-Fiction-Literatur hat seit ein oder zwei Jahrzehnten [gemeint sind die 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts, Anm. PW] den Schwung verloren, der sie noch in den fünfziger Jahren auszeichnete, und wendet sich zunehmend nicht mehr der Zukunft, sondern im Gefolge von Tolkien einer imaginären Vergangenheit zu."

Vor der Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs sei angemerkt, dass Franz Ritzmann in seinem kritischen Aufsatz "Sozialökonomische Utopien" bemerkenswerterweise grundsätzlich davon ausgeht, dass Utopien rückwärtsgewandte Inhalte portierten<sup>146</sup>. Bei genauerem Hinsehen sind tatsächlich die meisten Inhalte im positiven Sinn rückwärtsgewandt und tendenziell in der Form der Dystopie vorwärtsgewandt. Die an anderer Stelle bereits angesprochene Verzeitlichung der Utopie – die Verschiebung von der Raum- zur Zeitutopie – hat dies nur verdeutlicht. Was meint aber Burkart Lutz,

---

<sup>145</sup> S. 9, in: Utopien – die Möglichkeit der Unmöglichen.

<sup>146</sup> S. 41 ff, in ebd.

wenn er davon spricht, dass gerade die einigermaßen aktuellen Utopien vergangenheits-orientiert seien – wo sie es doch gemäss Ritzmann schon immer waren? Die Antwort liegt in der Absicht, die der Utopienverfasser verfolgte und entsprechend in der Form der Utopie beziehungsweise in der Interpretation.

Utopien waren bis ins 19. Jahrhundert in erster Linie eine literarische Gattung und hatten das Ziel, nebst der Vermittlung einer Gesellschaftskritik auch zu unterhalten. Die Autoren konnten indirekt und zum Teil verdeckt bessere Gesellschaften entwerfen, da es eine freie Meinungsäußerung in der heutigen westlichen Form nicht gab. In diesen Entwürfen waren häufig rückwärtsgewandte Elemente zu finden: Beispielsweise die Abschaffung des Privateigentums (eigentlich eine Innovation, die durch den aufkommenden Handel und die damit entstehende Wirtschaft erst vollumfänglich möglich wurde) oder die Negation von Luxus im Sinne einer Rückkehr zum Naturzustand der materiellen Gleichheit. In sofern, und damit ist Ritzmann recht zu geben, waren Utopien rückwärtsgewandt.

Erste Dystopien sind im frühen 19. Jahrhundert auszumachen. Sie sind Ausdruck der wachsenden Angst vor der Technologie und der Industrialisierung. Sie antizipieren die negativen Folgen der Entwicklung und sind eigentlich viel eher zukunftsgerichtet. Mit den lehrreichen und unterhaltenden Reiseerzählungen des 19. Jahrhundert entstand die neue literarische Gattung, die Science-Fiction. In dieser Kombination blieb die Utopie – oder ihr verwandte Formen – bis heute erhalten und löste die klassische Utopie zum Teil ab. Dieser Teil bezieht sich auf den literarischen Aspekt, und diese Inhalte sind oft – und hier ist Lutz recht zu geben – rückwärtsgewandt. Die Aspekte sind nicht neu, Schreckensszenarien sind oft nicht einmal mehr ernst zu nehmende Gesellschaftskritiken sondern lediglich Unterhaltung auf mehr oder weniger abwechslungsreiche Art. Die Absicht dieser literarischen Form der Utopie ist also nicht mehr vor allem, aktuelle Zustände zu kritisieren, sondern zu unterhalten.

Im 19. Jahrhundert ist nebst der literarischen Gattung eine neue Form hinzugekommen: Das utopische Denken als wissenschaftliche Disziplin und unabhängig der literarischen Gattung. Als sich der Begriff "Utopie" im 19. Jahrhundert als eigenständiger Begriff zu etablieren begann, entstand auch die Utopische Theorie. Burkart Lutz hält dazu fest, dass das utopische Denken "nicht mehr als ein bestimmtes literarisches Genre, sondern in der Form ernsthafter Wissenschaft" aufgetreten sei. Konkret:

"Sozialwissenschaftliche und wirtschaftswissenschaftliche Theorien und Untersuchungen haben also (...) die Funktion übernommen, die in früheren historischen Perioden den Utopien zukam, nämlich den Menschen und den

politischen Instanzen Zukunftssicherheit, zukunftsgerichtete Zielorientierungen und scheinbar sehr verlässliche Handlungsanleitungen zu geben."<sup>147</sup>

Gedanken konnten frei und in wissenschaftlichem Rahmen geäußert werden. Das "Autorenversteckspiel" (wie es beispielsweise Morus spielen musste) oder die Relevanz als literarische Gattung (in einem wachsenden Markt von Texten) war nicht mehr nötig. Die Utopie verlor als literarische Gattung an Bedeutung und gewann sie als theoretische Wissenschaft. Innerhalb der Soziologie und der Ökonomie waren ab dem 19. Jahrhundert genug Möglichkeiten gegeben für Planspiele und später für empirische Untersuchungen. Dies gilt abschliessend auch für das 20. Jahrhundert. Im späteren Verlauf wird darauf einzugehen sein.

Über das Verhältnis zwischen der Utopie und Literatur ist unter anderem auch bei Böhler<sup>148</sup> nachzulesen. Böhler beschreibt es als paradox und vielschichtig. Einerseits sei die Utopie genuin literarisch und somit ein Teil der Literatur, andererseits könne die Literatur als Gattung der Utopie betrachtet werden. Berührungspunkte gebe es mit andern Gattungen wie mit dem Märchen, dem Reise-, Abenteuer-, Gesellschafts- oder Staatsroman. Dass die Utopie innerhalb der literarischen Qualitätsdiskussion einen schweren Stand hat, bleibt dabei nicht unerwähnt. Die reale Utopie, so zitiert Böhler Enzensberger, sei durch Literatur gar nicht abbildbar: Es würde sich ja um eine statische Schilderung eines Quasi-Schlaraffenlandes handeln, in der ein Held umgeben sei von einer konstanten Weihnachtssituation. Dieser Schilderung ist zu widersprechen, und mit diesem Widerspruch kommen wir der Erklärung, wieso es ab Mitte des 19. Jahrhunderts zu einer Veränderung innerhalb der Entwicklung der Utopie gekommen ist, einen weiteren Schritt näher.

Die Utopie taugt als literarische Form tatsächlich nichts, wenn es sich um eine statische Beschreibung einer geglückten – sprich: realen Utopie handelt. Es gibt ja auch keine Spannung mehr. Aber: So war die Utopie in ihrer Urform nicht gemeint. Im Kern steckt ja schliesslich die Idee, mithilfe einer fiktiven Schilderung der aktuellen Probleme die Lösungen darzustellen und zu zeigen, wie der Staat und die Gesellschaft besser oder optimal funktionieren könnten. Die Frage nach dem Übergang bleibt meist unbeantwortet. Die Funktion der Utopie war also primär diese Schilderung und sekundär wurde dafür eine literarische Form gewählt, die mitunter unterhaltsam war. Die Spannung bestand somit nicht in der Frage nach Veränderung, sondern in der Frage nach der Lösung. Wie leben die Menschen in der fernen Stadt? Welche Kleider tragen sie? Wie leben sie zusammen, welche Schulen besuchen sie, wie arbeiten sie? Die Antworten auf diese Fragen lieferte die Utopie in ihrer Art als Schilderung. Die Spannung lag nicht im Übergang vom Hier und Jetzt zum Dort und Dann. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Utopie auch zu bewerten. Damit kommen wir auf einen Punkt, den wir vorher schon gestreift haben: Der Grund für diese

---

<sup>147</sup> S. 13, in ebd.

<sup>148</sup> Michael Böhler in ebd., S. 193 ff.

verklausulierte Schilderung des Besseren lag einerseits darin, dass es keine freie Meinungsäusserung gab, andererseits in der Tatsache, dass eine gewisse voraufklärerische Naivität das Denken der Menschen im ausgehenden Mittelalter und in der aufkommenden Neuzeit prägte. Anders ausgedrückt:

1. Der Ohnmächtige und Machtlose wählt den Umweg über das Märchen oder eben über die Utopie: Literatur ist in diesem Sinne die getarnte Rede der Ohnmächtigen zu den Mächtigen, wie dies auch Böhler ausdrückt. Die Ohnmacht qua Meinungsäusserungs-Unfreiheit ist heute kleiner, in den demokratischen Staaten (in denen das bis anhin betrachtete utopische Gedankengut verbreitet wurde) ist man heute frei, seine Meinung zu äussern und kann dies über verschiedene Kanäle tun. Der Meinungsmarkt hat in den letzten Jahren einen markanten Umsatzsprung erfahren durch die Digitalisierung (Foren, Blogs etc.). Es gibt keinen Grund mehr, seine Meinung zu verklausulieren, ausser, diese Form in Freiheit zu wählen, weil sie beispielsweise unterhaltend sein könnte oder weil sie als literarische Kunstform an die Urform erinnert.

2. Die Erfahrung der letzten 500 Jahre hat uns gelehrt, dass die Verwirklichung der utopischen Vorstellungen schwierig ist. Wir haben beispielsweise die Erfahrung gemacht, was es bedeuten kann, das Privateigentum abzuschaffen. Die Lösungsmuster sind differenzierter geworden. Die Demokratisierung hat es mit sich gebracht, dass in einen Entscheidungsfindungsprozess mehrere Parteien und Positionen involviert sind. Es werden mehr (aber nicht unbedingt genug!) Meinungen berücksichtigt. Zwar gibt es nach wie vor grosse Ungerechtigkeiten, die denen des 15. Jahrhunderts im Einzelfall in nichts nachstehen. Allein schon die westliche Welt ist weit entfernt von einer sozialen Gerechtigkeit und Chancengleichheit, ganz zu schweigen von den Schwellen- und Entwicklungsländern. Doch die Teilnahme am Machtspiel ist von grösserer Relevanz geprägt als noch vor 200 Jahren. Wo Demokratie ist, gibt es (im Idealfall) auch einen Austausch von Meinungen. Wo ein Meinungs Austausch stattfindet, gibt es Argumentationen. Diese basieren (ebenfalls im Idealfall) auf Vernunft und Logik. Und in diesem Zusammenhang ist auch die Frage nach der Realisierbarkeit einer utopischen Vorstellung zu beantworten. Ein Staatsroman reicht hier höchstens zur Vorgabe einer Leitidee, nicht aber im Diskurs. Demokratie braucht den Diskurs, die Utopie kann hier aber nicht mehr mithalten, sie ist zuwenig glaubhaft auf der Bühne des heutigen politischen Diskurses<sup>149</sup>. Natürlich gibt es im Bereich der Sozialutopien Beispiele, die tauglich wären. Aber: Sie sind bereits ein Teil der Vergangenheit, sie sind politisch eingeordnet und nichts Neues mehr. Sie haben das utopische Empfinden und auch die Entstehung der Begrifflichkeit in der Alltagssprache (siehe die vorherige Bemerkung über die Sozialisten und die Kapitalisten) geprägt. Sie haben ihre Rolle. Neue Formen sind ähnlich und somit politisch gleich. Die Utopie hat als

---

<sup>149</sup> Lippuner / Mettler, in: ebd. S. 199.

literarische Form (als Roman oder Erzählung) mindestens im politischen Rahmen und als Rede des Ohnmächtigen ausgedient.

Es sei hier zusammenfassend vermerkt: Die Relevanz des utopischen Gedankens hat sich nicht gewandelt. Was sich im ausgehenden 19. Jahrhundert verändert hat, ist die Form der Utopie. Es kann klar gesagt werden, dass ab Mitte des 19. Jahrhundert weniger relevante Utopien veröffentlicht wurden als in den vorangehenden Jahrhunderten. Die Gründe dafür wurden eben erläutert. Damit ist gesagt, dass die literarische Gattung Utopie (die klassische Utopie) an Quantität und auch an Bedeutung verloren hat. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass die utopische Theorie und das utopische Denken an Bedeutung verloren haben soll. In späteren Kapiteln wird zu zeigen sein, wie die Utopien der Gegenwart aussehen.

## 6.2 *Marx*

Das utopische Denken hat mit Marx einen Wendepunkt erreicht: In einer Zeit, wo sich der Bildungs- und Reiseroman aus der Utopietradition heraus entwickelt und etabliert haben, in einer Zeit, wo erste Anzeichen von Dystopien, von expliziter Gesellschaftskritik, gar von obligatem Hinterfragen der Utopie per se auszumachen sind, hat Marx einen ersten Ausgangspunkt im utopischen Denken gesetzt, auf den sich nachfolgend immer wieder Denker und Ideen bezogen haben, sei es ablehnend, relativierend oder auch zustimmend. Im Unterschied zu Rousseau, Locke und Hobbes sind die Staatskonzeption und das Menschenbild von Marx ganz auf das System Kapitalismus und den Menschen der unteren Klasse in diesem System, den Arbeiter, fokussiert. Marx ist in der Theorie revolutionär und konkret, nur die Revolution kann aus seiner Sicht den Klassenkampf (und damit die Ungerechtigkeit) besiegen.<sup>150</sup> Das unterscheidet ihn von den vorangehenden Theoretikern, die mehr deskriptiv bzw. weniger konkret, schon gar nicht im Ursinn revolutionär über den Staat und das Individuum nachgedacht haben. Zwar hat Rousseau Mitte des 18. Jahrhunderts im Naturzustand („edler Wilde“) den positiven Menschen gesehen, damit aber keine revolutionäre Bewegung und keinen Kampf ausgelöst, weil es keine direkte „Zielgruppe“ gab. Auch Hobbes hat – nochmals 100 Jahre vorher – mit dem Gesellschaftsvertrag so etwas wie die Generalvollmacht des Herrschenden definiert, was gerade die Überwindung des Naturzustandes bringen und den Staat als Herrschaftsform etablieren sollte. Armut und Unterdrückung existierten bei Hobbes und Rousseau bereits, doch erst mit der Industrialisierung entstand der Arbeiter im Sinne des Proletariates, der auf breiter Ebene durch die herrschende Klasse, die nicht durch staatspolitische Instrumente, sondern nur durch ihre kapitalistische Stärke bestehen konnte, unterdrückt wurde. Locke hat im Spannungsfeld von Religionsfreiheit und monarchischer Unterdrückung –

---

<sup>150</sup> Frerichs/Kraiker, S. 100.

ähnlich wie Marx – konkrete Hinweise geliefert, die in der amerikanischen Verfassung und in der englischen Aufklärung ihren Niederschlag fanden, jedoch hat sich der Rahmen im 19. Jahrhundert – verglichen mit dem 17. Jahrhundert – grundlegend geändert: Die Monarchien sind verschwunden bzw. wurden durch demokratische Verfassungen ergänzt, die Religionsfreiheit und die grundsätzliche Freiheit des Menschen (in seiner Selbstverantwortung) wurden durch die Aufklärung grundsätzlich anerkannt. Nur die Rolle des Arbeiters, die erst anfangs 19. Jahrhunderts in dieser Form entstand und auf breiter Basis bestand, widersprach diesen Voraussetzungen. Marx ist im vorliegenden Zusammenhang aus diesem Grund gesondert zu betrachten.

Marx hat die Utopien als Ideologien betrachtet und sie als solche abgelehnt<sup>151</sup>. Bereits in "Die Deutsche Ideologie" legt Marx seine Kritik an der Ideologie dar – weil sie die Verhältnisse umdrehe, weil sie die wirklichen Verhältnisse verdecke. Utopie sei Utopie, weil sie nicht-wissenschaftlich, vor-wissenschaftlich oder gegen-wissenschaftlich sei<sup>152</sup>. Somit ergründet die Utopie gemäss Marx den Kern der Produktionsverhältnisse nicht. Anders ausgedrückt: Der Kapitalismus kann aus Sicht Marxens nur zerstört werden, wenn man die Produktionsverhältnisse zerstört. Marx analysiert die vorhandenen Kraftverhältnisse (womit er sich noch nicht grundlegend von einigen Utopien unterscheidet, schon gar nicht ist dadurch ein Widerspruch zur Utopie per se gegeben) auch im Rahmen der geschichtlichen Kräfteverhältnisse und sucht im Rahmen dieser Herleitung die Aufhebung des aktuellen Zustandes. Diese neue Bewegung nennt Marx Kommunismus. Kommunismus ist eine geschichtliche Bewegung, die im Sinn einer immanenten Perspektive keine Utopie ist – mindestens nicht aus Sicht von Marx. Im Kern der Kritik steht die Tatsache, dass der Reichtum auf dem "Diebstahl an fremder Arbeitszeit" beruhe. Dies sei eine "miserable Grundlage"<sup>153</sup>. Die Befreiung zugunsten der individuell nutzbaren Zeit wird somit nicht zur Utopie, sondern zur historischen Zeitachse, die es "frei zu legen" gilt. Das ist die Revolution. Cafiero fasst es so zusammen:<sup>154</sup>

„(Die Arbeiter) haben folgendes überlegt: 1. dass die Hauptquelle jeder Unterdrückung und Ausbeutung des Menschen durch den Menschen das Privateigentum an Produktionsmitteln ist, 2. dass die Befreiung der Arbeiter (die Befreiung des Menschen) nicht auf eine neue Klassenherrschaft gegründet werden kann, sondern auf die Abschaffung aller Klassenmonopole und Klassenprivilegien und auf die Gleichheit der Rechte und Pflichten, 3. dass die Sache der Arbeit, die Sache der Menschlichkeit keine Grenzen hat, 4. dass die Befreiung der Arbeiter das Werk der Arbeiter sein muss. Und dann ertönte eine mächtige Stimme: Arbeiter aller Länder, vereinigt euch. (...) Revolution.“

---

<sup>151</sup> Engel/Marx: Utopische Perspektiven, S. 34f.

<sup>152</sup> Ricoeur, Paul (1997): L'idéologie et l'Utopie. Seuil, Paris.

<sup>153</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (1980): Die Deutsche Ideologie, S. 580 f.

<sup>154</sup> Cafiero, S. 99.

Aus Geld wird Kapital, da der blosse Tausch von Geld und Ware schlussendlich wieder in Geld nur Sinn macht, wenn dabei ein Mehrwert herauskommt. Von diesem Mehrwert haben, so Marx, die Proletarier nichts. Zudem ist das System deswegen kämpferisch, weil bei diesem Handel ein Partner nur einen Gewinn erzielen kann, wenn der andere einen Verlust einfährt.<sup>155</sup>

Die Theorie von Marx ist Wirtschafts- und Sozialtheorie. Sie gilt selbst bei Anhängern von Adam Smith als ernst zu nehmende Kritik am System; sie ist umfassend, in ihrem Sinn revolutionär und konkret. Die Theorie enthält Handlungsanweisungen und zielt auf eine Veränderung als Verbesserung.<sup>156</sup> Wie sieht aber nun die Rolle von Marx im Utopiediskurs aus, im Übergang von der Utopieschreibung (im vorher geschilderten Sinn der Literatur) zum utopischen Denken, zu Bloch beispielsweise? Hier steht die Mischung aus formalen und inhaltlichen Elementen im Zentrum. Zum einen, und das ist der formale Rahmen, hat Marx das utopische Denken in ein konkretes Umfeld gestellt, auch wenn er selber die Utopie als formalen Ansatz abgelehnt hat. Nicht die Utopie hat ihn beeinflusst, sondern er die Utopie. Deswegen ist Marx, auch wenn er das selber nicht wollte, der Utopie nahe. Zum anderen ist die Analyse der kapitalistischen Problemstellungen und deren Ausweg in der Utopietradition keineswegs ein neues Element: Der Inhalt des Kommunismus gliedert sich nahtlos in die Vorstellungshistorie seit Morus ein. Nicht nur die vermeintliche Abschaffung des Privateigentums (die, wie eingangs dieses Kapitels erwähnt, doch eher rückwärtsgewandt-revolutionär ist), sondern auch die Wirtschaftsbeziehung über den Tausch (die Ablehnung also des Mehrwertes bzw. Gewinnes) oder die soziale Gleichheit sind seit jeher Anliegen der Utopisten. Marx hat diese Anliegen nicht als Geschichte formuliert, sondern als umfassende Theorie. Das ist der eigentliche Anfang des utopischen Denkens.

### **6.3 Ernst Bloch führt die Theorie der Utopie nach Marx fort**

"Bloch geht nicht auf das Nächste, sondern auf das Letzte."<sup>157</sup> Dieses Zitat setzt bereits einen wichtigen Stein im Utopien-Mosaik Ernst Blochs. Bloch fragt nicht einfach nur nach dem Nächsten, nach den Lösungen des Gerade-Jetzt, auf das ein Neues Gerade-Jetzt in Form eines heutigen Morgen folgt, sondern er fragt nach dem Letzten in der Bewertung einer Möglichkeit, die nicht einer Determination des Zeitverlaufs, sondern den antizipatorischen Elementen der Wirklichkeit folgt. "Das absolute Nichts ist die besiegelte Vereitelung der Utopie; das absolute Alles – in der Vor-Erscheinung des Reichs der Freiheit – ist die besiegelte Erfüllung der Utopie oder das Sein wie Utopie."<sup>158</sup> Die Praxisrelevanz ergibt sich

---

<sup>155</sup> Eine Lesung nach DDR-Art findet sich dazu bei Jahn, S. 36.

<sup>156</sup> Flechtheim, S. 123.

<sup>157</sup> Hans Heinz Holz, anlässlich zum 80. Geburtstag von Ernst Bloch in der evangelischen Zeitschrift "Stimme der Gemeinde", zitiert in: Riebold, Wege zur Menschwerdung, S. 16.

<sup>158</sup> Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Band 1, S. 364.

anfänglich aus dem Tagtraum, der in un-freudscher Manier nicht als Vorstufe des nächtlichen Traums zu sehen ist, sondern als der Ort, wo der Mensch sich ins Bessere denken kann.<sup>159</sup> Der Schritt in die Praxis ist unabdingbar, denn Utopisches ist "letzthin nichts, wenn es nicht auf das Jetzt hinweist und dessen ausgeschüttete Gegenwart sucht."<sup>160</sup>

Kohler (S. 101) sieht in Bloch die unüberbietbare Schlussfigur heilsgeschichtlich-utopischen Denkens in unserem (im 20., Anm. PW) Jahrhundert. Um Bloch aus der bisherigen geschilderten Utopiegeschichte heraus verstehen zu können, bedarf es einiger grösseren Schritte – wohl die wichtigsten überhaupt, um den Übergang von der literarischen Utopie in die Theorie – in die Philosophie der Utopie machen zu können, die losgelöst ist von einer konkreten Geschichte. Währenddem, wie bereits gezeigt wurde, die literarische Utopiegeschichte weitergeht, zwar in veränderter und teils abgeschwächter Form, beginnt sich Ende des 19. Jahrhunderts eine neue Ebene zu entwickeln, die mit Bloch ihren ersten grossen Vertreter fand. Bloch ist – im Gegensatz zu den meisten beschriebenen Utopien – schwer zu lesen, aber eigentlich nicht weniger konkret in seiner Utopiediskussion als seine literarischen Vorgänger. Von seinen Kritikern gesehen zwischen dem Verkünder "schwindelhafter Hoffnung", der schamlos den Glückstrieb der Menschheit ausbeute, über den inkonsequenten Scheinmarxisten bis hin zum Denker, der eine idealistische, vom wirklichen Leben und Kampf der Werktätigen losgelöste Philosophie erschaffen habe<sup>161</sup>. Über Bloch war und ist man sich nicht einig, somit beginnt die Theorie der Utopie bereits mit einer grundlegenden Heterogenität im Deutungsmuster.

Bloch war Marxist. Marx und Engels haben den Utopiebegriff 1877 in der Abhandlung "Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft" als Garküchen der Zukunft bezeichnet und sie dahingehend untersucht. Der Fokus lag auf dem Klassenkampf, der seit Morus immer wieder das Hauptthema der Utopien war. Die klassenlose Gesellschaft ist denn auch bei Bloch ein Thema: "Das Mittel der ersten Menschwerdung war die Arbeit, der Boden der zweiten ist die klassenlose Gesellschaft, ihr Rahmen ist eine Kultur, deren Horizont von lauter Inhalten fundierter Hoffnung, als dem wichtigsten, dem positiven In-Möglichkeit-Sein, umzogen ist."<sup>162</sup>

In diesem Zusammenhang geht es nicht darum, die Blochsche Theorie abzubilden und in einen Kontext zu stellen, sondern die utopierelevanten Gedanken zu erkennen und den Übergang der Utopiegeschichte greifbar zu machen. Im Gegensatz zur reinen literarischen Utopiefrage durchleuchtet Bloch die Utopie auf verschiedenen Ebenen, die es im Folgenden zu trennen gilt:

---

<sup>159</sup> ebd., S. 224.

<sup>160</sup> ebd., S. 365.

<sup>161</sup> zitiert in: ebd., S. 15/16.

<sup>162</sup> Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Band 1, S. 242.



- Dynamik (die Frage des Übergangs): Bloch unterscheidet das "Nicht", den "Mangel" und das "Noch-Nicht" vom "Nichts".
- Rahmen (die Frage der Umstände und der Beurteilung des Entwurfs): Hier sind die Begriffe vom "Unsinn" bis zum "Möglichen" zu betrachten.
- Relevanz für die Praxis: Wie sieht der Schritt von den Vorstellungen im Tagtraum in die Praxis aus?

Bloch steht aber noch auf andere Art in einem zentralen Kontext des utopischen Denkens. Kohler äussert sich dazu wie folgt:

„Doch ich will die Brücke zwischen der „Civitas Dei“ und der modernen Idee des Utopischen nicht zu früh schlagen. Denn der Augustinismus ist zwar futurisch, aber er ist nicht im modernen Sinn utopisch. Der utopische Futurismus unseres Jahrhunderts, dessen grosser Meister Ernst Bloch ist, baut ja eben darauf, diese Annahme nicht mehr zu machen, die für Augustinus entscheidend ist: Dass die wahre Zukunft jenseits der hiesigen Welt liegt, dass es einmal gut sei, dass es einen futurischen Ort des Glücks gebe; dass der Lauf der Zeiten ein letztes Ziel habe; dass das Ganz-Andere der neuen, messianischen Wirklichkeit ganz gewiss kommen werde – das sind Augustinische Behauptungen der Hoffnung, die im Glauben an ein Ausserhalb menschlicher Tatmacht und Fortschrittfähigkeit gründen. Nämlich im Glauben an Gott als den, der selbst der Ganz-Andere ist. Die „Civitas Dei“ und die Zielidee des utopischen Denkens der Moderne sind nicht dasselbe.“<sup>163</sup>

Damit steht der Schritt von der Hoffnung auf das Jenseitige zur Hoffnung auf das Diesseitige im Zentrum. Bloch markiert die Vollendung dieses Denkens.

### 6.3.1 Dynamik

#### 6.3.1.1 Hoffnung

Die Hoffnung ist zentrales Element in der Blochschen Utopie-Betrachtung. Um es gleich vorweg zu nehmen: Hoffnung auf Unrealistisches, eben "Utopisches", wie es in der Umgangssprache seit Anfang des 19. Jahrhunderts synonym verwendet wird, ist mit dem Streben nach dem Besseren nicht gemeint. Bloch bewertet die Hoffnung anders als beispielsweise Marcuse, der in "Abschied von der Utopie" nur die historische und soziale Dimension der Utopie erfasste und diejenigen Projekte betrachtete, die scheiterten. Marcuse bleibt bei einem negativen Utopiebegriff, den Bloch als abstrakte Utopie bezeichnet. Diese Bewertung gehört eigentlich ins Kapitel "Rahmen", ist hier aber als Voraussetzung für die kommenden Erläuterungen zu klären. Denn Bloch unterscheidet die Hoffnung auf die abstrakte Utopie und die Hoffnung auf die

---

<sup>163</sup> Kohler, S. 109.

mögliche konkrete Utopie, er führt dreierlei Arten von Utopiekritik auf, welche er genau differenziert:<sup>164</sup>

1. Der erste Sinn entspringt der Alltagssprache (Utopie sei das Wolkenkuckucksheim der billigsten Art).
2. Der zweite Sinn ist von politischer Art, wenn echte Zukunft nicht von unechter unterschieden wird. Echte Zukunft ist, wenn das Gewünschte noch nicht da ist. Echte Zukunft ist im Irgendwo, Unechte im Nirgendwo. Die Vermischung führt zur Ablehnung der Inhalte der Utopie und somit der Utopie per se.
3. Der dritte Sinn ist ein radikaler Abschied vom Bisherigen, im Umwerfen des Bisherigen, im Schaffen des Novum im Gegensatz zum Antizipatorischen. Das Antizipatorische, so Bloch, sei ein Bestandteil der Wirklichkeit selbst.<sup>165</sup>

Auf einer zweiten Ebene unterscheidet Bloch die abstrakten von den konkreten Utopien, welche sich durch die Anbindung an die Praxis unterscheiden. Entstehungsort der Utopie ist der Tagtraum, je nach Inhalt und anschliessendem Wille zur Umsetzung ist die Utopie in abstrakte ("Luftschloss" bzw. "ins Blaue hinaus denken") oder in konkrete Utopien zu unterscheiden. Um diese Bewertung nachvollziehen zu können, ist eine etwas genauere Betrachtung der Begriffe zwischen "Nicht" und "Nichts" zu machen. Gemeinsam ist allen utopisch motivierten Abläufen die Hoffnung, das Gegenteil der Furcht, das Bloch am Schluss von "Das Prinzip Hoffnung" folgendermassen beschreibt:<sup>166</sup>

"Besonders die Furcht, sagt Sartre, ist ein Zustand, der den Menschen aufhebt; sinngemäß gilt von der Hoffnung subjektiv wie erst recht objektiv das belebend Umgekehrte. Und wenn es auch beim Bau bloßer Luftschlösser auf ein Mehr oder Weniger an Unkosten wenig ankommt, woraus dann eben die fehlgeleiteten, schließlich betrügerisch gebrauchten Wunschträume resultieren, so ist die Hoffnung mit Plan und mit Anschluß ans Fällig-Mögliche doch das Stärkste wie Beste, was es gibt. Und wenn auch Hoffnung den Horizont nur übersteigt, während erst Erkenntnis des Realen mittels der Praxis ihn auf solide Weise verschiebt, so ist es doch sie wieder allein, welche das anfeuernde und tröstende Weltverständnis, zu dem sie leitet, zugleich als das solideste und tendenzhaft-konkreteste gewinnen lässt. Zweifellos, der Trost dieses Weltverständnisses muss angestrengt mitgebildet werden."

#### 6.3.1.2 Nicht und Nichts

Der Mensch hat Tagträume, in denen er frei sich vorstellen kann, wonach er strebt, wovon er sich fürchtet, er kann verarbeiten, planen, kathartisch ausleben oder einfach während des Wachzustandes träumen. Das "macht den grossen Platz

---

<sup>164</sup> Zitiert in Riebold: Wege zur Menschwerdung, S. 23.

<sup>165</sup> Bloch, das Prinzip Hoffnung, Band 1, S. 227.

<sup>166</sup> ebd., Band 3, S. 1617/1618.

des noch offenen, noch ungewissenen Lebens im Menschen kenntlich...Das Tier kennt nirgends dergleichen."<sup>167</sup>

Das sei die Bedingung der Utopie, somit steht nun die Frage der Inhalte an, welche durch die Dynamik zum Nicht oder Noch-Nicht bestehen. Anschliessend erfolgt die Bewertung der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit, bevor der Schlussschritt zur Praxis ansteht.

"Das Nicht im Ursprung, das Noch-Nicht in der Geschichte, das Nichts oder aber das Alles am Ende."<sup>168</sup> So ist das zentrale Kapitel betitelt, worin Bloch die genannten Begriffe in einen Zusammenhang stellt. Sie sind bedeutsam für das Utopieverständnis von Bloch: "Das Nicht als prozessuales Noch-Nicht macht so Utopie zum Realzustand der Unfertigkeit, des erst fragmenthaften Wesens in allen Objekten."<sup>169</sup> Im Zentrum der Betrachtung steht dabei das Bedürfnis, vom Nicht zum Noch-Nicht (oder zum Nicht-Da) zu gelangen. Das Nicht steht am Anfang, lässt offen, ist erst im Blickwinkel des Noch-Nicht ein Unfertiges und Wandelbares. Das Nichts hingegen ist fertig, es ist abgeschlossen und prozesslos. Es ist, so Bloch, weit vom Nicht auseinander zu halten. Sollte sich aber das Nicht auf das Noch-Nicht im Generellen und absolut beziehen, wäre die Gegenwart ständig auf die Unfertigkeit gerichtet und würde ex post immer wieder vernichtet, ohne dass dabei ein Wert für die Zukunft entstehen würde. Deswegen geht das Nicht auch eine Verbindung mit dem Alles oder mit dem Nichts ein: "Sonst gäbe es von der Vergangenheit überhaupt nur Vergessen und nicht auch das partial Gerettete und Rettbare, welches Geschichte und Nachreife heisst."<sup>170</sup> Das Nicht ist immer der Anfang einer Bewegung und damit ein Unbestimmtes. Das Nicht ist Mangel, beispielsweise in Form von Hunger: Der Hunger mündet im Bedürfnis, befriedigt zu werden, worauf Bloch folgert, dass die Bedürfniserfüllung – wie diejenige beim Hunger – aus dem Nicht folgt (nicht aus dem Nichts!). Aus dem Nicht folgt "Intendieren, Sehnsucht, Wunsch, Wille, Wachtraum mit allen Ausmalungen des Etwas, das fehlt."<sup>171</sup> Die Tat, die zwischen dem Nicht und dem Noch-Nicht steht, ist die Praxis. Für die Umsetzung – wie für die Utopie – heisst dies, dass zwischen dem Nicht und dem Noch-Nicht durch die Bewegung die Relevanz für das Realisierbare gegeben sein soll. Der Mangel, das Nicht-Haben, treibt die Menschen zur Tat. Darin, in der Hoffnung auf das Andere, liegt der Motor für die Utopie, aus Blochscher Sicht für die konkrete Utopie: Die Utopie als Tagtraum vom besseren Leben.

---

<sup>167</sup> ebd., Band 1, S. 224/225.

<sup>168</sup> ebd., Band 1, S. 356.

<sup>169</sup> ebd., Band 1, S. 360.

<sup>170</sup> ebd., Band 1, S. 361.

<sup>171</sup> ebd., Band 1, S. 360.

## 6.3.2 Rahmen

### 6.3.2.1 Zwei Ebenen

Utopische Vorstellungen waren seit Morus geprägt von der isolierten Darstellung des Besseren: Sie standen nicht im Rahmen einer Prüfung ihrer Realisierbarkeit, selten gab es konkrete Anweisungen zur Umsetzung. Sozialutopien waren Schilderungen, die auf Verfassungen beruhten: Die Umsetzung begann mit dem Feldversuch im isolierten Rahmen, der so isoliert nie sein konnte. Immer bestand eine Art von Anschlusskommunikation, und sei es, dass die Teilnehmenden des Versuchs vor dem Versuch Teil der Nicht-Utopie waren. Die Überprüfung der Tauglichkeit der Utopie ist eine zweiteilige: Einerseits ist die Sinnhaftigkeit beziehungsweise die Möglichkeit des Entwurfs zu prüfen, andererseits ist der Übergang, die Realisierung an sich zu planen.

### 6.3.2.2 Die Kategorien der Möglichkeit

Hoffnung auf das Andere, Anerkennung der Dynamik, die aus Bedürfnis und Hoffnung auf Bedürfniserfüllung resultiert, reichen für die erfolgreiche Verwirklichung einer Utopie noch nicht aus. Die Möglichkeit des Entwurfs ist deswegen genauer zu betrachten. Denn diese Möglichkeit sagt auch aus, wie aus dem Tagtraum die konkrete Utopie folgen kann.

Bloch unterscheidet mehrere Ebenen der Möglichkeiten, die für die Einstufung der Utopie beziehungsweise für die relevante Ableitung eines Tagtraumes von Relevanz sind. Zu fokussieren ist hierbei "das formal Mögliche", "das sachlich-objektiv Mögliche" und das "objektiv-real Mögliche".<sup>172</sup> Diese drei Kategorien umfassen jeweils unterschiedliche Wertungen eines Etwas – das denkbar oder auch sagbar ist. Will der Tagtraum die grundsätzliche Bedingung der Realisierbarkeit erfüllen, muss er real möglich sein.

- Das formal Mögliche ist zu unterteilen in eigentlichen Unsinn und in formales Kannsein, das durchaus widersinnig sein kann. Eigentlicher Unsinn ist sagbar, aber nicht möglich. Es besteht zwischen zwei Variablen nicht einmal keine Möglichkeit, sondern kein inhaltlicher oder sprachlicher Sinn. Im Gegensatz zum formalen Kannsein, das widersinnig sein kann aber nicht muss. Widersinn ist beur- und verurteilbar, währenddem Unsinn indiskutabel ist. Kannsein ist somit die Voraussetzungskategorie für die nächste Stufe, ob der zu beurteilende Inhalt, zum Beispiel eine Utopie, nun widersinnig ist oder nicht.

- Das sachlich-objektiv Mögliche

Das, was gedacht werden kann, unterscheidet sich von dem, was nur gesagt werden kann insofern, als dass darin eine Möglichkeit steckt. Die Möglichkeit fusst auf der Tatsache, dass es sich nicht um eine vollzählige Ansammlung aller

---

<sup>172</sup> ebd., Band 1, S. 258 ff. Bloch unterscheidet zudem noch das "sachhaft-objektgemäss Mögliche", das in diesem Zusammenhang aber ausser Acht gelassen werden kann.

Bedingungen handelt, denn ansonsten wäre es keine Möglichkeit mehr, sondern eine Gewissheit. Partielle Bedingtheit ist somit das sachlich-objektiv Mögliche, für den Grund in der Bedingung steht die Begründung. Hier geht es somit um eine ausgebaute Art des Kannseins. Die Möglichkeit jenseits des nur Sag- oder Denkbaren bedeutet, dass der Ausgang offen ist. Diese Möglichkeit wird in einem Urteil ausgedrückt: Bloch nennt die beiden Arten von Urteilen hypothetisches und problematisches Urteil, wobei ersteres über transparente, aber noch nicht bestätigte Voraussetzungen verfügt, währenddem das problematische Urteil von intransparenten Vordersätzen – oder eben Voraussetzungen und Bedingungen ausgeht.

- Das objektiv-real Mögliche

"Das Kannsein würde fast nichts bedeuten, wenn es folgenlos bliebe. Folgen hat das Mögliche aber nur, indem es nicht bloss als formal zulässig oder auch als objektiv vermutbar oder selbst als objektgemäss offen vorkommt, sondern indem es im Wirklichen selber eine zukunftstragende Bestimmtheit ist."<sup>173</sup> Hierin steckt das obere Ende der Realisierbarkeit und Möglichkeit des Sagbaren: Die Verbindung des Gesagten in der ureigensten Wesensart mit der Wirklichkeit macht es zum objektiv-real Möglichen. Hier sieht Bloch auch die beispielhafte Verbindung zur Sozialutopie, zum schönen Menschentypen, zum klassenlosen Verhältnis.

### 6.3.3 Schritt in die Praxis

Die konkrete Frage vom Übergang in die Praxis stellt sich auf der Basis des bisher Geschilderten: Von der Dynamik im bewerteten Rahmen der Utopie. Bloch führt im ersten Band seines Werks "Prinzip Hoffnung" über die Begehren und das Wünschen aus, dass eben der Mensch beides könne: Das Bedürfnis und der Trieb sind quasi die Voraussetzungen für das Wünschen, das aktive Sich-Vorstellen des objektiv-real Möglichen. Der Tagtraum als Form des Wünschens: Die Handlung als der Übertritt in das konkret Neue – in die verwirklichte Utopie.

Bloch kritisiert die Freudsche oder auch Jungsche Betrachtung des Unbewussten als rückwärtsgewandte Wunschbilder. Er sieht in der utopischen Phantasie (dem Tagtraum) das Überschreiten der Gegenwart, eine Suche nach Alternativen zum Hier und Jetzt, ein Vorwärtsgen – und keine rückwärtsgewandten Wunschbilder. Das Kognitive erweist sich als eine "Praxis der Theorie in der Praxis"<sup>174</sup>. Deswegen ist auch Blochs Philosophie eine Philosophie der Praxis, somit ist seine Utopie Teil des Hier und Jetzt, seinsimmanent sozusagen. Die Praxis ist das Zentrum des Ganzen, das noch Offene – eben Utopische – ist gegenwärtig. Der Begriff "konkret", den Bloch mit der Utopie verbindet, ist Ausführung und Kritik zugleich. Der Tagtraum als Ort der vorwärtsgerichteten Utopie bringt die konkrete Utopie ins Bewusstsein des Menschen – er ist

---

<sup>173</sup> ebd., Band 1, S. 271.

<sup>174</sup> Experimentum Mundi, S. 254.

zugleich Ausdruck dieses Bewusstseins. Die Utopie ist konkret, wenn sie real möglich ist. Umgekehrt ausgedrückt heisst dies, dass die Sehnsucht nach dem besseren Leben das treibende Motiv ist. Diese Hoffnung – und das ist das zentrale an Blochs Werk – ist nicht zu vergleichen mit den in der Utopiekritik beschriebenen, nicht funktionierenden oder praxis-fremden Luftschlössern, sondern diese immanente Hoffnung ist zu lenken in die Richtung der konkreten Utopie, die sich der bildenden Kunst, der Architektur, der Musik und der Dichtung, im Märchen, in Filmen, im Tourismus, in der Mode, in Schaufensterauslagen, im Tanz und in der Pantomime, in Tag- und Nachträumen, Religion und in den Mythen ausdrückt. Bloch untersucht auch Trivilliteratur, Kitsch, Jahrmärkte und Feste und findet immer wieder die konkrete Hoffnung, den Ausdruck auf das Bessere, kurz: Die Utopie.

Wir begnügen uns hier mit diesen Ausführungen über die Blochsche Utopieauffassung und wenden uns dem andern Marxismus-Erneuerer Lukàcs, seinem Jugendfreund, zu.

#### ***6.4 Georg Lukàcs und die Begriffsauffassung***

Das Verhältnis zwischen Lukàcs und Bloch ist ein seltsames, eines, das von Veränderung und teils auch Undurchsichtigkeit geprägt ist. Währenddem sich Bloch und Lukàcs zwischen 1909 und 1911 freundschaftlich, dann bereits etwas distanzierter begegnet sind, ist in ihrer Beziehung in den Folgejahren wenig bis nichts mehr passiert. Einzelne Begegnungen – einen schriftlichen Austausch hat es in den 20er Jahren wohl nicht gegeben – waren von diskursiver Härte geprägt, das gegenseitige Interesse an der Ergänzung oder am Andern wich einem Unverständnis und einer Konfrontation. In dieser Bruchstelle der Beziehung von Bloch und Lukàcs liegt sicherlich ein wesentliches Element für das Verständnis zur Utopieauffassung von Lukàcs. Einerseits war es die Emigration Blochs während der Zeit des Nationalsozialismus, welche Lukàcs, der in den 20er Jahren nicht emigrierte, nicht gerade Freude bereitete. Andererseits, und das ist im Zusammenhang mit der Utopiediskussion weitaus bedeutsamer, war Lukàcs Mitglied der KP und Bloch nicht. Während Lukàcs darin die wirkliche Einheit von Theorie und Praxis sah, konstatierte Bloch bei Parteimitgliedern (und meinte damit wohl auch Lukàcs) einen "reduzierten Intellekt, eine alles durchziehende Färbung durch die rote Fahne". Lukàcs und Bloch waren sich auf der Stufe der Konkretisierung nicht einig, was auch an andern Aussagen abzulesen ist.

Um einen Sprung zur General-Auffassung Lukàcs' zur Utopie und ebenfalls in die Zeit des Zerwürfnisses mit Bloch zu machen: Bloch sei ein utopischer Sozialist, so Lukàcs. Und in diesem Zusammenhang ist der Begriff "utopisch" eindeutig nicht in einem sauber hergeleiteten Kontext, sondern durchaus umgangssprachlich und insofern negativ zu verstehen. Allerdings hatte auch

Bloch am Ende seiner Tage etwas gegen Lukàcs, als er beispielsweise seinen Schreibstil mehr als nur verachtete<sup>175</sup>.

Bis es soweit kam, vergingen einige Jahre gegenseitiger Beeinflussung. Bloch sah die gegenseitige Beeinflussung inhaltlich und anerkannte sie auch, so zum Beispiel die Elemente des Noch-nicht-bewussten Wissens und der Theorie des objektiv Möglichen, das er als von Lukàcs beeinflusst bezeichnete beziehungsweise estimierte, dass Lukàcs damit zuerst gewesen sei<sup>176</sup>. Lukàcs selber sagte immer wieder, dass es in seiner Entwicklung keine anorganischen Elemente gebe – dass also alles, im Vorhergehenden seiend, sich aus dem Vorhergehenden entwickelt habe<sup>177</sup>. Dies ist eine durch und durch Blochsche Betrachtung einer Erkenntniskette. Lukàcs äussert in einem Interview über die Ontologie<sup>178</sup>:

"...Eine Sache, die keine kategorialen Eigenschaften besitzt, kann nicht existieren. Existenz bedeutet also, dass etwas in einer Gegenständlichkeit von bestimmter Form existiert, das heisst, die Gegenständlichkeit von bestimmter Form macht jene Kategorie aus, zu der das betreffende Wesen gehört. Hier trennt sich die Ontologie scharf von der alten Philosophie....Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen..."

Diese Betrachtung des Konkreten (das Lukàcs im Marxismus konstatiert sieht) ist die Basis für das Utopieverständnis von Lukàcs und somit auch in dieser seiner Verkettung zu sehen. In seinem Werk "Eigenart des Ästhetischen" hält Lukàcs fest<sup>179</sup>:

"Kein Kunstwerk ist utopisch, denn es kann mit seinen Mitteln nur das Seiende widerspiegeln, das Noch-nicht-Seiende, das Kommende, das zu Verwirklichende erscheint darin nur, soweit es im Sinn selbst vorhanden ist, als kapillarische Vorarbeit des Zukünftigen, als Vorläufertum, als Wunsch und Sehnsucht, als Ablehnung des gerade Vorhandenen, als Perspektive etc. Zugleich ist jedoch jedes Kunstwerk utopisch im Vergleich zum empirischen Sosein der Wirklichkeit, die es widerspiegelt, aber als Utopie im wörtlichen Sinne, als Abbild von etwas, das immer und nie da ist."

Wo Bloch also die Utopie zu finden glaubt, beziehungsweise die Sinnhaftigkeit der Utopie deutet, wertet Lukàcs diese Indizien als nicht utopisch, sondern als das Kommende, das als Vorahnung im Jetzt enthalten ist. Die konkrete Utopie ist

---

<sup>175</sup> Dannemann, S. 15: "...ein Geschreibsel, das jeder Pauker anstreicht für einen 12jährigen Jungen." Allerdings sei hier festgehalten, dass Blochs Stil nicht gerade durch Verständlichkeit und Schlichtheit glänzt, ganz im Gegensatz beispielsweise zu Popper.

<sup>176</sup> Unter anderem nachzulesen im Aufsatz von Doris Zeilinger, der in der Ernst Bloch Assoziation online veröffentlicht wurde ([www.ernst-bloch.net](http://www.ernst-bloch.net)).

<sup>177</sup> Jung, S. 12.

<sup>178</sup> zitiert in ebd., S. 24/25.

<sup>179</sup> zitiert in ebd., S. 19

– mit Bloch gesprochen – im Jetzt genauso als das Noch-nicht-Seiende wie bei Lukàcs enthalten, aber bei Lukàcs hebt sich die Utopie dadurch auf. Die Grundwertung des Begriffes Utopie ist bei Bloch und Lukàcs anders: Lukàcs verwendet einen stärker durch die Alltagssprache geprägten, dadurch negativ gefärbten Zugang zum Begriff. So spricht er beispielsweise im 1924 veröffentlichten Lenin-Essay "Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken" vom "Rückfall in den Utopismus"<sup>180</sup>.

Die Konstrukte von Bloch und von Lukàcs haben sich historisch beeinflusst und sind nicht einfach voneinander zu trennen. Die Ergebnisse hinsichtlich der Utopieauffassung sind allerdings sehr zu differenzieren. Sie zeigen unter anderem zwei unterschiedliche Aspekte der Begriffsgeschichte auf. Sie differenzieren, verkünden aber noch nicht das Ende der Utopie.

### ***6.5 Herbert Marcuse und das Ende der Utopie***

In seinem 1967 an der Freien Universität Berlin gehaltenen Vortrag "Das Ende der Utopie" bringt Marcuse am dichtesten seine und eine Utopieauffassung auf den Punkt, die nach Bloch wohl den bedeutendsten Meilenstein setzt. Im Gegensatz zu Bloch und Lukàcs tut er dies allerdings in einer klaren und expliziten Sprache, basierend auf der historischen Entwicklung des Begriffes und dessen Bedeutung. Mit dem Vortrag ist eine wichtige Zäsur in der Utopie-Theorie des 20. Jahrhunderts gemacht: Zum ersten Mal wird klar das Ende dieser Theorie verkündet. Das Jahr 1967 steht im grossen Zusammenhang der Wirkungseinflüsse des 20. Jahrhunderts: Nach der Zeit der Nationalsozialisten, des zweiten Weltkrieges, der Aufräumarbeiten und des Wiederaufbaus standen die 60er Jahre ganz im Zeichen des neuen Interesses an Utopien, allerdings fehlten die grossen Alternativen. Neue Gedanken führten zu neuen Utopieformen und zu grundlegend neuen Überlegungen, in denen auch Marcuses Ausführungen stehen. Diese Zeit endet erst 1989 wieder. Das Ende der Utopie ist dabei genauso neu wie all die individualisierten und fokussierenden Entwürfe.

Baudrillard hat es 1989 so formuliert: "Die grossen politischen, historischen oder ideologischen Ereignisse sind im Rückgang, sie sind dabei, sich im Gedächtnis zu vergraben und in anderer Gestalt wieder aufzuleben, nämlich als Gedenkfeier."<sup>181</sup> Es gebe keine Revolution, weil die Lage nicht revolutionär sei, deswegen sei das Ende der Geschichte erreicht, worauf man sich "stürze", deswegen brauche es auch die Gedenkfeiern. Und deswegen sei auch die Utopie am Ende. Die Lage sei wohl deswegen nicht revolutionär, weil alles möglich sei

---

<sup>180</sup> Kapitel VI, Anfang. Lukàcs spricht an dieser Stelle darüber, dass das Endziel in eine Utopie verwandelt worden sei, weil es von der Bewegung getrennt worden sei. Erstmals veröffentlicht 1924 vom Verlag der Arbeiterbuchhandlung, Wien.

<sup>181</sup> Baudrillard, Jean: "Die Revolution und das Ende der Utopie". taz, 4.4.1989.



– eine Sicht, die Marcuse Ende der 60er Jahre voraus genommen hatte. Es seien im Folgenden der erwähnte Vortrag von Marcuse und die anschliessende Diskussion fokussiert.

### **6.5.1 Das Ende der Utopie**

Marcuse geht in seinem Aufsatz von folgender Utopiedefinition aus: "Utopie ist ein historischer Begriff. Er bezieht sich auf Projekte gesellschaftlicher Umgestaltung, die für unmöglich gehalten werden."<sup>182</sup> Die Unmöglichkeit kann nach Marcuse zum Einen aus subjektiven oder objektiven Faktoren entstehen – Faktoren, die der gegebenen gesellschaftlichen Situation der Umwandlung entgegenstehen, wenn also "die Gesellschaft (noch) nicht reif ist" für die Utopie. Oder die Umwandlung kann – zum Andern – der technischen Machbarkeit widersprechen, wissenschaftliche Grenzen erreichen oder an biologischen Gesetzen scheitern. Marcuse nennt als Beispiel die uralte Idee der ewigen Jugend. Marcuse geht davon aus, dass nur in diesem zweiten Fall streng von einer Utopie gesprochen werden soll, denn die subjektive Unmöglichkeit ergebe sich nur aus einer provisorischen Situation. Zudem sei es möglich, dass die utopische Idee gerade durch die Revolution qua Revolution verwirklicht werden könne – dass sie durch die Gegenkräfte im Status Quo verhindert werde, was eben nicht heisse, dass sie durch einen revolutionären Umbruch nicht realisiert werden könne. Die utopischen Möglichkeiten seien nicht utopisch, sondern stellten nur die Negation des Bestehenden dar. Marcuse hält zudem – streng nach Marx, wie er selber sagt – fest, dass die revolutionären Kräfte nicht einfach vorhanden sein müssten im Sinne von Klassen, die auf die Revolution warten würden, sondern diese Klassen, die gesellschaftlichen Träger der Revolution würden sich erst im Zusammenhang mit der Revolution formieren. Einzig das technische Vorhandensein der revolutionären Kräfte, welche die freie Gesellschaft (und somit die Utopie) verwirklichten könnten, sei Voraussetzung. Marcuse geht davon aus, dass "alle materiellen und intellektuellen Kräfte, die für die Realisierung einer freien Gesellschaft eingesetzt werden können", da seien. Man könne deswegen von einem Ende der Utopie sprechen.

Dass die Möglichkeiten zur Umwälzung – Abschaffung der Armut, des Hungers, der entfremdeten Arbeit – nicht eingesetzt werden, das hänge mit der "totalen Mobilisierung der bestehenden Gesellschaft gegen ihre eigene Möglichkeit der Befreiung" zusammen. Dies zu durchbrechen sei weniger über die Kontinuität, als über den Bruch mit der bestehenden Geschichte zu erreichen. Das lasse den Gedanken zu, dass "die menschlichen Bedürfnisse historischen Charakter" hätten – sie seien, so Marcuse weiter, historisch transformierbar. Dieser Bruch sei in der Entwicklung der Produktivkräfte selber angelegt. Schon im "Der eindimensionale Mensch"<sup>183</sup> spricht Marcuse von zwei gegensätzlichen Hypothesen:

---

<sup>182</sup> Marcuse, Das Ende der Utopie, S. 10. Die folgenden Stellen stammen aus der gleichen Rede.

<sup>183</sup> S. 17.

- "1. dass die fortgeschrittene Industriegesellschaft imstande ist, eine qualitative Änderung für die absehbare Zukunft zu unterbinden;
2. dass Kräfte und Tendenzen vorhanden sind, die diese Eindämmung durchbrechen und die Gesellschaft sprengen können."

Die wichtigste Tendenz sieht Marcuse in der Technologisierung der Herrschaft. Denn durch die Automation (der Reduktion der physischen Arbeit im Produktionsprozess) konzentriert sich immer mehr Macht in der Klasse der Techniker, Wissenschaftler und Ingenieure. Marcuse zeichnet nun das Szenario auf, dass das Weitertreiben dieser Tendenz dazu führen müsse, dass die Quelle des Mehrwertes verschwinde: Vollendete Automation der gesellschaftlich notwendigen Arbeit sei mit der Erhaltung des Kapitalismus unvereinbar (ebenfalls nach Marx). Die Tendenz führe zudem zum "totalen Experiment im gesellschaftlichen Rahmen und auf gesellschaftlichem Niveau" – unter der Bedingung, dass das Bedürfnis nach Abschaffung von Armut und Hunger bestehe. Wenn dem nicht so sei, wenn "das vitale Bedürfnis nach Fortsetzung der Arbeit besteht...und wenn das vitale Bedürfnis nach Freude, nach dem Glück mit gutem Gewissen nicht besteht...", dann würden "die neuen technischen Möglichkeiten...zu neuen Möglichkeiten der Repression der Herrschaft werden". Marcuse geht davon aus, dass die neuen Bedürfnisse oder besser: das Befreien der bestehenden, aber unterdrückten Bedürfnisse (eben jene beispielsweise nach Frieden und Ruhe) eine totale technische Umgestaltung der Lebenswelt möglich machen würden. Marcuse meint damit unter anderem: Beseitigung der Schrecken der kapitalistischen Industrialisierung und Kommerzialisierung (nicht die kapitalistische Industrialisierung und Kommerzialisierung per se, sondern nur die Schrecken), die totale Rekonstruktion der Städte und die anschließende Wiederherstellung der Natur. Marcuse bezieht sich dabei *expressis verbis* auf die höchst entwickelten kapitalistischen Länder. In dieser Form sei die Konvergenz von Arbeit und Spiel zu erwarten, oder: Marcuse redet "von einer möglichen Gesellschaft, in der die Arbeit zum Spiel wird."

### 6.5.2 Diskussion

Marcuse wollte in seiner Rede nicht zur Verabschiedung der utopischen Träume aufrufen: Er wollte das Gegenteil, nämlich die These vertreten, dass das Utopische durchaus utopisch – also nach einem Bruch bzw. einer Revolution real möglich sei, auch wenn es gerade innerhalb des gesellschaftlichen Systems nicht verwirklicht, sondern niedergehalten werde<sup>184</sup>. Damit sagt Marcuse natürlich auch, dass die Menschen das Leben selber gestalten können, wenn sie realisieren, dass die Verhältnisse nicht einfach gegeben sind<sup>185</sup>. Daran ist inhaltlich festzuhalten, auch wenn sich die Frage aufdrängt, wie konsequent und genau

---

<sup>184</sup> Fahrenbach, S. 76/77/79. In: Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse.

<sup>185</sup> Behrens, S. 14/15. Womit auf die Kernaussage der Kritischen Theorie eingegangen wird: Die machbare Veränderbarkeit der Welt in all ihren Momenten und Teilen.

Marcuse mit dem Utopiebegriff überhaupt umgeht. Hier sind zwei Stellen in seiner Rede zu beachten: Einerseits sagt nämlich Marcuse, dass ein Projekt nur dann utopisch sei, wenn es "den wirklichen Naturgesetzen" widerspreche. Es sei in diesem Fall nicht nur utopisch, sondern auch aussergeschichtlich. Andererseits hält Marcuse fest, dass das Utopische dann gegeben sei, wenn es sich auf Projekte gesellschaftlicher Umgestaltung beziehe, die für unmöglich gehalten würden. Der erst genannte Definitionsansatz verunmöglicht gänzlich, die Utopie im Bereich des real Möglichen oder des Unmöglichen zu sehen, denn die Einengung auf die Naturgesetze stempelt das Utopisch zwangsläufig zum Unsinnigen ab. Ziel dieser Ausgrenzung besteht wohl darin, den Begriff gänzlich aus dem Vokabular zu verbannen<sup>186</sup> und ihn zu stigmatisieren. Das macht auch erst den Weg frei für die sich an Bloch anlehrende Verwendung des Wortes "konkret": Marcuse hält in einem Vortrag von 1977 fest: "Blochs Idee der konkreten Utopie bezieht sich auf eine Gesellschaft, in der die Menschen es nicht mehr länger nötig haben, unter Bedingungen der Entfremdung ihr Leben als ein Mittel zur Erringung des Lebensunterhalts zu leben."<sup>187</sup> Im eingangs zitierten Vortrag leitet Marcuse her, dass die Bedingungen dafür gegeben seien. Auf Basis der Annahme, dass sich die geschichtliche Entwicklung über die Dynamik zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit oder Aktualität und Potenzialität definiert, verwendet Marcuse die Begriffe Antizipation und regulative Idee synonym für Utopie – zweiterer auch synonym für konkrete Utopie (synonym natürlich im inhaltlichen Sinne eines Ersatzes für den Utopiebegriff, der nur die technische Unmöglichkeit und somit Unsinn meint, der dadurch ab- und ausgegrenzt ist, wodurch es eines neuen Begriffes bedarf, eines "sauberen" Synonyms, das somit eigentlich gar keines ist...).

Die "wahre" Utopie müsste demnach drei Kriterien entsprechen: Sie dürfte erstens kein Unsinn sein (also technisch machbar), zweitens muss ihr Entwurf besser sein als der Aktuelle (er muss über eine höhere Rationalität verfügen) und drittens muss sich dieser Entwurf auf die real gegebenen Möglichkeiten und Tendenzen beziehen<sup>188</sup>. Und genau in diesem dritten Punkt ist auch die grösste Schwachstelle auszumachen: Marcuse spricht vom Bruch, also von der Revolution zwischen dem Status-Quo und dem neuen Entwurf. Der Übergang zwischen den beiden Zuständen ist aber auch beim Bruch zu regeln, indem nämlich Anzeichen für den Bruch im Status-Quo festzumachen sind. Die Verwirklichungsbedingung des neuen Entwurfes müsste also in Form von Realitätsindizien auszumachen sein. Marcuse spricht in der Diskussion, die ebenfalls dokumentiert ist, von solchen "Anzeichen" – sie sind aber schwammig und bleiben bei der Beschreibung von "anarchisch unorganisierten, spontanen Tendenzen"<sup>189</sup>. An anderer Stelle spricht er – etwas abwertend – von Hippies. Die Anzeichen für den Bruch sind als Riss zu sehen, Marcuse nennt hierbei die

---

<sup>186</sup> siehe dazu auch ebd., S. 77.

<sup>187</sup> zitiert in ebd., S. 78.

<sup>188</sup> ebd., S. 88.

<sup>189</sup> Marcuse: Das Ende der Gewalt. S. 19.

Möglichkeit, das Ende des Vietnamkrieges herbei zu zwingen. Diese konkreten Anzeichen haben sich als falsch herausgestellt: Das Ende des Vietnamkrieges hat zu keinem Riss geführt, die 68er-Bewegung konnte keinen Bruch bewirken, allerdings sind aus den 68er Bewegungen einige – wenn auch oft nur kurzfristige – Veränderungen auszumachen. Die 68er Bewegungen sind zudem länderspezifisch zu beschreiben und zu deuten: Währenddem beispielsweise die Jugend in Deutschland ein Statement gegen den Faschismus (bzw. gegen das sogenannte Establishment) abgab und von Habermas kritisiert wurde, es gebe keine Anzeichen für eine solche Revolution, konzentrierten sich die Studenten in den USA auf den Rassismus bzw. die Bekämpfung der Apartheid. Ökologie, sexuelle Aufklärung oder die Frage der Frauenrechte waren zwar unter anderem Themen, mit denen im Anschluss an die 68er Unruhen anders umgegangen wurden. Es ist im Zusammenhang mit diesen Bewegungen aber eher von einer starken Modifikation einzelner Wert-Vorstellungen zu sprechen, denn von einem Riss oder gar einem Bruch. Die Anzeichen wurden von Marcuse missdeutet, das ist aus heutiger Sicht klar festzuhalten. Sie haben modifizierend zu gesellschaftlichen Alternativen neben den bestehenden oder gegebenenfalls innerhalb der bestehenden Strukturen geführt – haben diese aber keineswegs ersetzt beziehungsweise verdrängt.

In einem weiteren Deutungszusammenhang hat sich Marcuse geirrt, als er Umwandlungstendenzen in drei Bereichen aufzuzeigen versuchte: Im eben genannten studentischen (intellektuellen) Widerstand, in antikapitalistischen Kräften und in damals (und heute noch) aktuellen Widersprüchen (zum Beispiel zwischen arm und reich)<sup>190</sup>. Diese Bewegungen haben in der Tat zu partiellen Brüchen geführt, nicht aber die Utopie realisiert. Das Bedürfnis nach Freiheit müsse, so Marcuse, zu einer Negation der bestehenden Ordnung und somit zum Bruch führen. Der Bruch bedinge einen Bruch mit den alten Bedürfnissen: Diese seien abzuschaffen. Hier verstrickt sich Marcuse in einen offensichtlichen Widerspruch, denn das Bedürfnis nach Freiheit – offenbar Grundlage für den Bruch – ist ebenfalls ein altes Bedürfnis und überhaupt ein Bedürfnis. Würden die Bedürfnisse abgeschafft, würde auch das Bedürfnis nach Freiheit abgeschafft. Marcuse formuliert es so: "Aber es geht hier darum, den Willen selbst zu verändern, dass das, was jetzt gewollt wird, nicht mehr gewollt wird."<sup>191</sup> Somit müsste die Freiheit erzwungen werden, und dies auf Basis neu definierter Werte – wer dafür zuständig ist, bleibt nach der Rede unklar.

"Konkret" können die Beschreibungen von Marcuse aber auch deswegen nicht sein, weil er keine konkreten Inhalte aufzeigt. Das "Bessere" bleibt als Konkretes verborgen. Natürlich lehnt sich Marcuse einfach gesagt an den Ideen Marx' an, der Abstraktionsgrad reicht aber keineswegs aus und kommt nicht an die Entwürfe heran, die seit Morus die bessere Welt und die bessere Gesellschaft zu beschreiben versuchen. Marcuse bleibt – ähnlich wie Bloch – auf einer

---

<sup>190</sup> ebd., S. 20/21.

<sup>191</sup> ebd., S. 33.

ideologischen Ebene (eine praktische Philosophie, die sich auf den Sozialismus bezieht) und klärt die konkreten Inhalte nicht. Zwar spricht er beispielsweise klar davon, dass die Arbeit per se nicht abgeschafft werden könne – aber die im marxischen Sinne entfremdete Arbeit müsse verschwinden. Rein schon aus ökonomischer Sicht ist diese Forderung innerhalb eines utopischen Konzeptes erst mit einem grundlegenden Bruch denkbar und nur auf einer eher abstrakten Ebene diskutierbar. Für diese Unterscheidung schlägt Fahrenbach deswegen die Begriffe "konkret" und "abstrakt" vor<sup>192</sup>.

---

<sup>192</sup> Fahrenbach, S. 91. In: Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse.

## 7 Ist die Utopie tot?

### 7.1 Die Utopie oder die Utopien?

Klaus M. Schmals hat 1992 in einem Aufsatz die Spur (ausgehend von Marcuse) weiter verfolgt, ob die Utopie oder die Utopien tot seien oder nicht<sup>193</sup>. Auch wenn sich Schmals' Betrachtungen immer wieder um die ökologische Frage dreht, ohne vorher deren Legitimation und wissenschaftliche Grundlage zu eruieren und ohne vorher herzuleiten, worin denn die suggerierte umfassende Bedeutung liegen mag, präsentiert Schmals ein wichtiges Bindeglied in der Frage, ob die Utopie oder eben die Utopien heute tot seien. Als Erstes ist zu beachten, dass die Utopien kein konstanter Bestandteil der Geschichte sind: Im Mittelalter gab es keine bekannte oder mindestens folgenschwere Utopie – zwischen Platon und Morus liegen knapp 2000 Jahre, in denen es ideologisch nicht vonnöten war, utopische Modelle zu entwickeln, da Gottes Gerechtigkeit in der Ordnung des Lebens immanent war. Utopie heute für ein ausgestorbenes Modell zu halten, weil die klassischen Modelle an Bedeutung verloren haben und weil in den letzten 150 Jahren keine neuen Entwürfe entstanden sind, die in ihrer Wirkung mit diesen verglichen werden können, das ist historisch nicht zu halten. Es gab nicht immer Utopien, da die Rahmenbedingungen nicht immer gleich waren.

Wenn Marcuse von einem quasi historischen Ende der Utopie spricht, weil die technische Machbarkeit eines jeden wünschbaren Entwurfes gegeben sei, ist diese Aussage schon auf historischer Ebene zu hinterfragen, da unter sich verändernden Rahmenbedingungen die Bedürfnisse nach dem besten Gesellschaftsentwurf ändern. Es ist – anders ausgedrückt – nicht so, dass die beste Form die Konstante wäre und die Machbarkeit die Variable. In der Utopien-Gleichung gibt es, so gesehen, nur Variablen. Es ist heute nicht zum ersten Mal so, dass die technische Machbarkeit gegeben ist. Die Veränderung der technischen Machbarkeit ist derart gross, dass der Begriff eine historische Homogenität vortäuscht, die keineswegs den Tatsachen entspricht.

Auch Schmals stellt fest, dass die technische Machbarkeit der Utopie – wenn es sie denn als Gerüst tatsächlich gebe – gegeben sei. Die technische Machbarkeit, und hier zieht sich die Schlinge um Marcuses Beobachtung erneut zu, ist aber einerseits nur ein Teil der Frage nach der Realisierung, andererseits trägt eben gerade sie dazu bei, dass die Realisierung infrage gestellt ist. Die technische Machbarkeit, wenn sie denn als für die Utopie hinreichende Massnahme angesehen wird, würde somit auch zum Realisator des Glücks. Dass dies ein Irrtum sein muss, hat schon Max Weber anfangs des 20. Jahrhunderts gesehen: "Dass man (...) in naivem Optimismus die (...) Technik der Beherrschung des Lebens als Weg zum Glück gefeiert hat, dies darf ich wohl, nach Nietzsches

---

<sup>193</sup> Schmals, Klaus M.: Die Utopie ist tot, es leben die Utopien? in: Nachrichtenblatt zur Stadt- und Regionalsoziologie, 7. Jg., Heft 1, 1992.

vernichtender Kritik an jenen 'letzten Menschen', die 'das Glück erfunden haben', ganz beiseite lassen. Wer glaubt daran? Ausser einigen grossen Kindern auf dem Katheder oder den Redaktionsstuben?"<sup>194</sup>.

Die Modernisierungsfalle<sup>195</sup> sei gerade der paradoxe Zustand der umfassenden Möglichkeiten, und die technische Machbarkeit habe sich eher in Richtung einer technokratischen Blockade und somit zur Gegnerin der Utopie-Realisation entwickelt. Die technologische Machbarkeit habe eine Eigendynamik entwickelt, sich von den Naturprinzipien abgekoppelt und sich zur Herrschaftsform, zur Technokratie, entwickelt. Diese Möglichkeiten als Dienstleistung zu nutzen, das bedinge somit, sie zuerst wieder zu unterwerfen. Nebst der Technokratie sieht Schmals die bürokratische, die sozialstrukturelle und die ideologischen Blockaden als Teile der Modernisierungsfalle. Für das Utopieverständnis zentral sind dabei folgende Beobachtungen: Die gesellschaftlichen Schichten haben sich verändert, wir stellen heute sogenannte Milieus fest, die heterogener und hierarchisch neutraler sind. Das kleinbürgerliche Milieu hat dabei die Themenführung in der Ideologie übernommen, somit ist nahe liegend, dass Bürokratie und Ordnungsverständnis auch inhaltlich dominant sind und nur schwer durchbrochen werden können. Die Utopie ist dadurch nicht unmöglich geworden oder gar verschwunden, aber die Realisierung ist keineswegs so einfach, wie es auf den ersten Blick scheinen mag.

In diesem Zusammenhang ist ein weiterer Zugang zum Tod der Utopie zu erwähnen: Die klassischen Utopiegebilde sind statische Gebilde. Was Popper in seiner Kritik dem Totalitarismus zuschreibt, der diese Statik sowohl bei der Planung, Zielerreichung als auch beim Erhalt der utopischen Konzeption erzwingt, kann auch als Ende der Utopie-Relevanz betrachtet werden: Die "alten" Konzepte haben ausgedient. Sie sind statische Modelle, die im erhöhten Tempo der Industrialisierung keine Chance mehr haben<sup>196</sup>. Die allumfassenden technischen Möglichkeiten implizieren eine Geschwindigkeit, welche der Utopie diametral entgegenläuft. Dieser Tod der Utopie setzt allerdings eine Statik auch in ihrer Konzeption voraus, es müsste demnach auch beim gleichen Typus Utopie (bei der klassischen Utopie) bleiben, um diesen Tod zu rechtfertigen. Mit dem Schritt in das 21. Jahrhundert verbunden sind aber einige gesellschaftliche Tendenzen, die auch auf die Utopie-Entwicklung einen Einfluss ausüben. Der Tod der Utopie ist zu relativieren: Sie hat sich verändert.

Die generelle, über die meisten Milieus zu beobachtbare Tendenz, ist dabei die Individualisierung. Waren es früher zwei bis drei Schichten, sind es heute 9 Milieus, die intra-systemisch und inter-systemisch durchbrochen werden können und individualisiert sind. Die Individualisierung steht einer generellen Utopie diametral entgegen. Denn Menschen in unterschiedlichen Milieus haben ebenso

---

<sup>194</sup> Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. S. 598.

<sup>195</sup> siehe dazu auch Wahl, K.: Die Modernisierungsfalle. Frankfurt a. Main, 1989.

<sup>196</sup> Spiegel, Simon, in: Schweizer Monatshefte, Dossier Worst Case, S. 29.

unterschiedliche Ziele und Träume, die sich kaum in einer einzigen Utopie realisieren lassen. Es mag ein gemeinsames Vielfaches geben, das sich unter anderem in gemeinsamen Bedürfnissen äussert, so zum Beispiel das Bedürfnis nach Frieden, nach Anerkennung oder nach Abgrenzung, das sich dann genau in gegenteiligen, weil gegenseitig ablehnenden Ideologien äussert<sup>197</sup>: Aber die konkrete Ausgestaltung der Utopie über alle Milieus ist heterogen. Deswegen mag die Utopie tot sein, die Utopien allerdings sind von ungebrochener Wichtigkeit.

Mit der Individualisierung hängt auch die Absage an totalitäre Glücksversprechungen zusammen. Das einzig Kollektive an dieser Art von Individualisierung war und ist die Veralltäglicung und Kommerzialisierung des Glücks und somit der Anspruch auf Glück auf der ganzen Welt – nicht aber die Art und Weise der Realisierung. Grundsatz dieses Denkens ist: Jeder ist seines Glückes Schmied. Das Glück kann und soll individuell erreicht werden<sup>198</sup>. Diese Ausgestaltung der Individualisierung trifft die Glücks- und Utopievorstellungen gleichermassen. Die Erreichung des Glückes in zeitlich und räumlich begrenzten Abschnitten ist zur Realität geworden, mindestens in der westlichen Zivilisation. Der Anspruch auf Glück ist global, die Menschheit lebt in der "Einen Welt", in der globalisierten Welt (!), die verbunden ist durch den umfassenden Anspruch auf Glück, Freiheit und Frieden.<sup>199</sup> Das heisst nicht, dass man nicht auch vor 2000 oder 1000 Jahren hätte glücklich sein können. Der Unterschied besteht darin, dass das Glück und der Anspruch auf Glück zum Bestandteil des Alltages und erreichbar geworden ist – das Glück ist käuflich geworden, die innerhalb des Systems gültigen Codes für ein beinahe implizites Hervorrufen von Glücksmomenten haben eine Einheit in der Vielfalt erreicht, die mit den Begriffen Wellness oder der Unterhaltungsindustrie bestens beschrieben wird.

In diesem Zusammenhang ist zu beobachten, dass die absolute Individualisierung per se einer Utopie gleichkommt – einem Versprechen, dass die heutige Gesellschaft gerne einlösen würde, es aber nicht kann. Durch die Kommerzialisierung jedes Teilbereiches ist auch die Zugehörigkeit zu einem Milieu wie ein Produkt, das man kauft. Man entscheidet sich quasi individuell für einen Weg, der aber so individuell gar nicht ist. Die 9 Milieus, die oft als Vorgabe dienen, sind eigentlich Rollen, die zur Auswahl stehen. Natürlich ist die Auswahl nicht frei von Sozialindikatoren: Wohnort, Ausbildung oder Einkommen schränken die Wahl der Milieus zusätzlich ein. Umso mehr ist es für den Kapitalismus schwierig, die Freiheitsversprechen einzulösen: Er produziert

---

<sup>197</sup> So kann das Bedürfnis nach Selbstverwirklichung über Eigenverantwortung und Eigeninitiative innerhalb eines Milieus, das von andern Milieus als privilegiert betrachtet wird, zum Abwehrreflex dieses andern Milieus führen bzw. zum Bedürfnis nach Gleichheit und staatlicher Intervention, um Ungerechtigkeit und Chancenungleichheit zu beheben. Dies wiederum stempelt das erstgenannte Milieu als Beschneidung der Freiheit ab.

<sup>198</sup> Siehe dazu u.a. Thomä, in: Philosophie der Freude. S. 191/192.

<sup>199</sup> Schwencke, Olaf, in: Problemkreise der Angewandten Kulturwissenschaft, S. 16.



einen Individualismus auf der Basis vieler quer- und gegenläufiger sachlicher Abhängigkeiten, in die die Individuen verstrickt sind<sup>200</sup>.

Die Utopien oder utopische Projekte kamen schon immer von beiden Seiten: Von unten und von oben. So sind autonome Sozialutopien wie Christiana in Kopenhagen oder das Zürcher Kultur- und Wohnzentrum Wohlgroth utopische Projekte, die in den 80er und 90er Jahren ihre Blüte erlebten. Sie waren Projekte "von unten", währenddem städtebauliche Projekte, wie die Stadt Sabbioneta in Norditalien, "von oben" realisiert wurden. Es ist also nicht systemimmanent, dass die Utopie von einer bestimmten Seite her kommen muss. Heute aber ist die Frage zu stellen, ob Utopien "von oben", also kollektivistische Ansätze, die sich über mehrere oder gar alle Milieus eines volkswirtschaftlichen Systems erstrecken, im Sinne eines Projektes überhaupt eine Chance auf Anerkennung, geschweige denn auf Realisierung haben. Die Zeichen sehen anders aus: Utopien im Sinn von Einzelprojekten in Einzelmilieus sind zu beobachten, und das Gemeinsame daran ist wohl das Netzwerk der Initiativen von unten, die Realisierungstendenz von Möglichkeiten<sup>201</sup> innerhalb von individuellen Gruppen. Aus diesen Einzelprojekten lässt sich schluss und endlich ableiten, dass es die Utopien nach wie vor gibt, wenn sich damit auch nur ein Weg offenbart, der keineswegs die Vielfalt der heutigen Utopieform abbildet. Zu solchen Projekten sind gerade jene auf der städtischen Ebene zu zählen: Selbstverwaltete Bezirke, ziviler Ungehorsam, Zusammenarbeit zur Bewältigung von sozialen Problemen, Ökoprojekte (zum Beispiel die ökologische Utopie der Stadtentwicklung), Altbausanierungen in Eigeninitiative etc. etc. Die Struktur der sich individualisierenden Dienstleistungsgesellschaft ist so heterogen geworden, dass allgemein verbindliche oder milieu-übergreifende Utopien für eine gerechtere Gesellschaft (also mit der sie nach wie vor verbindenden Hoffnung) in den Hintergrund getreten sind, wenn auch diese Feststellung nicht unbedingt dazu führen muss, die Utopie auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene als endgültig tot zu erklären. Diese Aussage ist sowohl auf zeitlicher, wie auch räumlicher Ebene klar einzugrenzen und sie trifft wohl somit auf den sogenannten Westen des 20. und 21. Jahrhunderts zu<sup>202</sup>. Schmals schlägt, sich auf Habermas beziehend, das Konzept der Zivilgesellschaft vor, dass auf föderalistische Art "die Kommunikations- und Entscheidungsprozesse des rechtsstaatlich verfassten politischen Systems auf der Achse Zentrum-Peripherie anordnet, durch ein System von Schleusen strukturiert und durch zwei Arten der Problemverarbeitung" kennzeichnet<sup>203</sup>. Weiter: Das Zentrum bestehe dabei aus

---

<sup>200</sup> Misisk, Genial dagegen, S. 16.

<sup>201</sup> Musil, der Mann ohne Eigenschaften, S. 246: "Utopien bedeuten ungefähr soviel wie Möglichkeiten, darin, dass eine Möglichkeit nicht Wirklichkeit ist, drückt sich nichts anderes aus, als dass die Umstände, mit denen sie gegenwärtig verflochten ist, sie daran hindern, denn andernfalls wäre sie ja nur eine Unmöglichkeit; löst man sie nun aus ihrer Bindung und gewährt ihr Entwicklung, so entsteht die Utopie."

<sup>202</sup> Siehe dazu u.a. Huntington: Kampf der Kulturen.

<sup>203</sup> Habermas, J.: Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien, in: Die Neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt a. M., 1985. S. 429.

Staat und Staatsapparat, die Peripherie aus den Institutionen der Gesellschaft und die zwei Arten der Problemverarbeitung aus der Entwicklung bindender Entscheidungen und der Legitimation von Entscheidungen. Dieses Modell trägt der Heterogenität Rechnung und es regt die Utopie zwischen Autonomie und Handlungsfähigkeit an. Die Utopie ist dabei tatsächlich nach wie vor die Möglichkeit der Realisierung der bestmöglichen Gesellschaft, aber sie bezieht sich auf einen Teil dieser Gesellschaft. Dafür, und so gesehen ist Marcuse recht zu geben, dafür sind nicht nur die technischen Möglichkeiten gegeben, sondern auch die Meinung, dass die politische, soziale oder ökologische Notwendigkeit eines neuen Projektes (im Sinne einer Utopie) gegeben sei.

Erste Tendenzen dieser individualisierten Utopie können eigentlich bereits anfangs des 20. Jahrhunderts ausgemacht werden: Es entstanden feministische und ökologische Utopien – Denkansätze also, die Teilbereiche der Wirklichkeit oder Teilbedürfnisse einzelner Gruppen behandeln. Es sind in dieser Zeit aber auch Utopien zu beobachten, die noch immer aus der Totalen den Idealzustand konstruieren. Erst nach dem zweiten Weltkrieg kann von einer eigentlichen Ablösung die Rede sein: Erst dann hat die Individualisierung die Utopien komplett erreicht, die Gesamtansätze – à la Morus oder Cabet – sind zu Auslaufmodellen geworden. Die neuen Utopien postulieren keinen Primat des Ganzen mehr. Selbst eigentlich allumfassende Sozialutopien, die in konkreten Versuchen gelebt wurden, richten sich nicht mehr an die Gesamtbevölkerung, sondern nur noch an einzelne Milieus.

## **7.2 *Der Tod der "Utopie als Idee"***

Hat Marcuse recht, wenn er aus den genannten Gründen behauptet, die Idee der Utopie sei tot? Allein schon die vorangehenden Ausführungen haben klar gezeigt, dass dem nicht so ist. Nebst der Präzisierung, auf welcher Ebene die Utopie anzusetzen und ob sie "von oben" kollektivistisch noch realisierbar sei, ob sie als die Utopie zu denken oder als pluralistisch-individualistische Utopie-Projekte zu realisieren sei, ist die Grundsatzfrage nach der Utopie im 21. Jahrhundert nicht mit Marcuses Sicht zu beantworten. Einfach gesagt sind zwei Zugänge zur Frage denkbar, beide Zugänge führen zur Erkenntnis, dass die Utopie – weder als Idee, noch als Projekt – tot ist. Zum Einen ist die intellektuelle Antwort zu suchen, also Gründe, wieso die Utopie als Idee nicht am Ende sein kann, zum Andern gibt es konkrete Beispiele von aktuellen Utopien, welcher Couleur diese Ansätze auch immer sein mögen. Erster Ansatz ist ein notwendiger, wenn auch nicht hinreichender Schritt zum zweiten Ansatz; zweiter Ansatz beweist auf empirischer Ebene die Existenz der Utopien – und widerlegt somit die Theorie, diese seien – mindestens ideologisch – am Ende<sup>204</sup>.

---

<sup>204</sup> Dieser Argumentation folgt auch Gisela Engel: "Nach allem, was man nun täglich um sich herum beobachten kann, ist die Rede vom Ende der Utopie mindestens insoweit falsch, als man eine massenhafte Produktion von Utopien aller Art beobachten kann...und natürlich geht

Im Rahmen des kapitalistischen Systems bietet sich zudem die Möglichkeit des Utopien-Marktes: Lässt sich das Bedürfnis nach Utopien kapitalisieren, müsste es auch einen Markt für Utopien geben. Schliesslich leitet sich in Eigeninitiative auch die Frage her, dass bei zu verbessernden Gesellschaftsentwürfen die Utopie nicht tot sein kann. Anders ausgedrückt: Solange das System nicht perfekt funktioniert, besteht das Bedürfnis nach dem Besseren und dem Besten. Man mag in diesem Zusammenhang sehr grundlegend behaupten, dass jedes System verbesserbar sei, womit man auf banalste Art und Weise auf den Punkt kommen müsste, dass die Utopie einer Aporie gleichkommt: Ist das System unperfekt, bleibt das Bedürfnis nach Utopie, nach dem perfekten System, erhalten, somit ist das Bedürfnis nach Utopie wie die Rübe vor dem Esel, die am Kopf des Esels angebunden ist und die ihn antreibt, die Rübe irgendwann zu erreichen, was ihn zu Höchstleistungen bringen soll. Die Utopie wird unerreichbar, weil kein System perfekt ist. Zu einem ähnlichen Schluss kommt man, wenn man die Utopie mit dem Bedürfnis nach Glück übersetzt. Es lebt nicht allein von der Erfüllung, sondern einerseits von der (Vor-)Freude auf die Realisierung (glücklich-sein mit Wünschen), andererseits von der zufälligen Erfüllung vielleicht sogar vorher unbekannter Wünsche<sup>205</sup>.

Ob dies zeitlich bedingt ist, ob wir also eines Tages tatsächlich ans Ende der Geschichte gekommen sind (mindestens auf der kollektiven Ebene), sei dahingestellt. Sicher ist, dass dieser Punkt im 21. Jahrhundert noch nicht erreicht wurde.

Marcuse sieht qua Mach- und Realisierbarkeit der utopischen Gedanken das Ende der Utopie. Die Machbarkeit in der Sache war allerdings schon oft gegeben. Schon Morus' Utopie basierte nicht auf Unmöglichkeiten. Die Realisierung war nicht aus technischen Gründen kein Thema, sondern aus "menschlichen". Es haben nicht die technischen Möglichkeiten gefehlt, sondern es war aus politischen und sozialen Gründen nicht möglich, die Standesunterschiede des 16. Jahrhunderts, die Hierarchien und die Gesellschaftsform legitimerweise zu ändern. Die Eigenverantwortung als Ergebnis der Aufklärung und die damit zusammenhängenden Werte wie Meinungsäusserungsfreiheit fehlten. Man müsste somit sagen, dass immer etwas fehlte, um die Utopie zu realisieren, dass aber heute alles da sei – die Aussage wäre somit nicht nur auf die technische Realisierbarkeit zu konzentrieren. Auch das stimmt nicht, denn heute sind es andere Bausteine, die für eine Realisierung der Utopie fehlen. Unter anderem, und darauf wurde bereits eingegangen, fehlt heute ein kollektives Bedürfnis nach der Utopie (oder ein kollektives Problem, das als Grundlage für eine bessere Welt dienen könnte). Das Grundbedürfnis nach einer besseren Welt mag bestanden haben, die Ausprägungen sind aber –

---

die Produktion von Utopien über ein befriedigendes Leben auf der Ebene von Träumen und Phantasien weiter und wird beim Fortbestand und Anwachsen von Armut und Hunger nicht aufhören." In: Engel/Marx: Utopische Perspektiven. S. 13/14.

<sup>205</sup> Seel, In: Philosophie der Freude. S. 201.

nur schon durch die unterschiedlichen Milieus bedingt – heterogen und verunmöglichen den grossen Konsens.

An dieser Stelle sind die Utopien des 19. Jahrhunderts beziehungsweise die Neuausrichtung der utopischen Idee innerhalb der Literatur nicht zu vergessen: Jules Verne hatte im Reise- und Bildungsroman über die technische Machbarkeit hinaus utopische Gedanken formuliert und in diesen konkreten Fällen kann man tatsächlich festhalten, dass man den Entwurf nicht realisieren konnte, weil die Technik fehlte. Allerdings betreffen diese Entwürfe nur Teilgebiete der Gesellschaft (zum Beispiel in Form von langen Reisen) und sie enthalten oft Ideen, die nicht als "der bessere (holistische) Entwurf", sondern als Unterhaltung oder Verbesserungen in Teilen der Realität zu verstehen sind.

Mit der Verschiebung von der Raum- zur Zeitutopie kam erst der Gedanke nach der Realisierung auf. Saint-Simon machte zur Realisierung zwar keine genauen Angaben, vor allem ging er nicht auf die Frage ein, ob die Utopie von unten oder oben zu realisieren sei, doch sein auch ökonomische Elemente enthaltender Ansatz ist klar auf Realisierung ausgerichtet – ähnlich wie Owen und Fourier, auch wenn Letzterer sich klar von den beiden andern unterschied. Die realisierten Sozialutopien dieser Zeit zeigen, auch wenn die Versuche schliesslich immer auf die eine oder andere Art gescheitert sind, dass die technische Machbarkeit von vielen Utopien auch im 18. Jahrhundert gegeben war: Somit ein weiterer Hinweis darauf, dass diese technische Machbarkeit nicht alleinig entscheidend sein kann. Vor allem ist sie dann nicht allein entscheidend, wenn der Übergang nicht regelbar ist: Der Übergang in Form eines Bruches oder einer langen Phase vom Status Quo zur neuen Lösung.

Mit den Kategorien von Bloch gesprochen ist zuerst festzuhalten, dass der Tagtraum nicht ausgestorben ist. Das Utopische am Denken bleibt bestehen, auch wenn alles theoretisch Wünschbare praktisch umsetzbar würde, da es bei einigermassen bestehender Individualisierung nach wie vor so wäre, dass nicht alles Real-Mögliche auch für alle machbar wäre. Das hat nicht nur mit materiellen Möglichkeiten zu tun: Wenn der Tourismus im Weltall eines Tages Realität sein wird (was auch zu erwarten ist), wird es immer Menschen geben, die sich das nicht leisten können oder die das Bedürfnis nach einem Aufenthalt im Weltall nicht haben. Das fehlende Bedürfnis verunmöglicht ihnen diesen Aufenthalt. Es mag auch sein, dass Ängste es verhindern, dass jemand in ein Raumschiff steigt. Auch wenn diese Ängste sogar medizinisch heilbar wären (im Zusammenhang mit der Einführung des Weltall-Tourismus könnte es sein, dass parallel Medikamente entwickelt werden, die es allen Menschen erlauben würde, angstfrei zu reisen), gäbe es Menschen, die das nicht wollten: Weil sie beispielsweise der Auffassung wären, es wäre so oder so nicht gesund, würde zu viele Emissionen verursachen<sup>206</sup> oder es wäre zu gefährlich, weil auch diese Art

---

<sup>206</sup> P.M. geht in seinem Roman "Agbala Dooo!" genau auf den Punkt der Raumfahrt ein: In einem Dialog fragt ein Besucher eines fernen Landes ("Territorium"), ob man hier vor Ort über

zu reisen irgend eine Gefahr mit sich bringen würde. Das bringt uns zum Punkt zurück, dass die Utopie vor der Heterogenität von Utopien zurückgetreten ist. Zudem wird klar, dass die Machbare nicht unbedingt gemacht werden muss: Das Gemachte wird zur ex post Kategorie, da Gemachtes erst durch die Realisierung zum Gemachten wird, im Gegensatz zur theoretischen Feststellbarkeit der grundsätzlichen Machbarkeit.

So gesehen würde das eigentliche Ende der Utopie selber zur Utopie: Das Ende der Utopie wäre somit die Hoffnung auf die erfüllte Hoffnung. Die Negation dieser Utopie verkommt zwar zur unerfüllten Hoffnung, allerdings ist dieser Weg wohl eher wünschbar, da sonst das Bedürfnis nach dem Besseren nicht mehr erfüllt werden könnte, da das Beste erreicht sein müsste. Diese aporische Tatsache müsste aus der Abschaffung der alten Bedürfnisse rühren, wie es bei Marcuse postuliert wird, allerdings stammt das Bedürfnis nach dem Erreichen des Besten ebenfalls aus der Gruppe der alten Bedürfnisse. Dieses müsste demnach ausgeklammert werden. Es sei damit nicht gesagt, dass es das Ende der Utopie nicht geben könne: Es mag sein, dass das Lebenssystem (bestehend aus sozialen, ökonomischen oder auch religiösen Elementen) eines Tages perfektioniert sein wird. Pragmatisch betrachtet kann dies trotz aller theoretischen Vorzeichen nicht ausgeschlossen werden. Das individuelle Bedürfnis nach dem Besten würde nicht über das System beziehungsweise über den Systemwechsel befriedigt, sondern auf der individuellen Ebene: Durch Leistung oder Glück<sup>207</sup>.

Das führt zum nächsten Punkt: Die Relativität des Wünschbaren. Vieles wurde erfüllt, was früher Utopie war. Das Wünschbare ist teilweise historisch und geografisch bedingt, das Wünschbare ist – bis auf sehr intime Wünsche – empirisch erfassbar. So kann man durch Befragung herausfinden, was sich Kinder und Erwachsene in Westeuropa oder in Afrika wünschen und zu welchen Zeiten sich diese Wünsche wie geändert haben. Die Wünsche sind einem Wandel

---

Raumfahrt nachdenke. Der Bewohner des Territoriums antwortet, dass man das seit Jahrtausenden tue, technisch sei es mittlerweile überhaupt kein Problem mehr. Aber: "...ist Raumfahrt nur noch eine Frage des praktischen Nutzens. Bis jetzt steht der Energieverbrauch in keinem vernünftigen Verhältnis dazu. Was sollten wir denn da oben wollen?" Der Besucher meinte schliesslich, dass es noch so vieles gebe, was technisch möglich wäre, aber keinen Sinn machte. (S. 19)

<sup>207</sup> Der Begriff "Glück" ist zu differenzieren: Im Englischen wird zwischen "Happiness" und "Luck" unterschieden, wobei erster Begriff am ehesten mit "glücklich sein" und zweiter mit "Glück haben" zu übersetzen ist. Somit ist im ersten Fall das individuelle Gefühl fokussiert (Bedürfnisbefriedigung), im zweiten Fall ist die eher zufällige, aber sehr erwünschte Einordnung eines Ereignisses gemeint. Anders drückt es Martin Seel aus (in: Philosophie der Freude, S. 202): "Man muss hier zwei Bedeutungen von Glück unterscheiden, die oft übersehen oder miteinander verwechselt werden. Glück im ersten, episodischen Sinn ist eine Qualität von zeitlich (oft stark) begrenzten Situationen der Erfüllung. Glück im zweiten, prozessualen Sinn ist eine Qualität des Lebensvollzugs in der Kontinuität sehr verschiedener Arten von Situationen." Etwas weiter fasst der englische Psychologe Daniel Nettle den Begriff: Er unterteilt Glück in drei Stadien: In die situative Emotion, die Lebenszufriedenheit und (zusätzlich) in das höchste, geglückte Leben.

unterworfen, dieser Wandel findet mit Sicherheit auf der individuellen und auf der sozialen Ebene statt. Es gibt das Wünschbare nur formal. Der Mangel ist Voraussetzung für das Wünschbare, wenn es ein Bedürfnis nach dem Fehlenden gibt. Kann das Bedürfnis befriedigt werden, besteht kein grundsätzlicher, sondern höchstens ein temporärer Mangel. Somit ist der Mangel – wie eben indirekt erwähnt – zeitlichen und räumlichen Veränderungen unterworfen, die innerhalb einer Lebens- oder Kollektiv-Biografie passieren, die aber auch länger dauern können. Geht man nun davon aus, dass das Bedürfnis nach und der Mangel an etwas systemimmanent sind, ist die endliche finale Bedürfnisbefriedigung auch aus dieser Sicht unmöglich – denn dann herrschte der Mangel des Mangels.

Schon bevor in den 60er Jahren die Entwicklung der Utopie neue Vorzeichen erfahren hat, hat Foucault eine Art von Distanz zur utopischen Perspektive entwickelt. Damit ist er aber nicht in den Bereich von Marcuse gerückt oder hat im Gleichgesang mit seinen Zeitgenossinnen und –genossen das Ende der Geschichte beschrieben: Foucault wechselt vielmehr die Ebene der Utopiebetrachtung. Er beschreibt nicht das Gestern und Morgen, wie es die Utopisten tun, sondern das "Unten" und das "Zwischen" – ein Perspektivenwechsel in einer nochmals anderen Richtung<sup>208</sup>.

So ist denn auch der Kern seiner Utopiekritik mit den gegensätzlich verwendeten Begriffen "Erfahrung" und "Utopie" umschrieben: "Ich meine, man ist dem gegenwärtigen System verhaftet, wenn man sich ein anderes System ausdenken will. (...) Die gegenwärtige Bewegung hätte eine Utopie und eine theoretische Reflexion nötig, die über die gelebten Erfahrungen, die immer Stückwerk sind und unterdrückt werden, hinausgehen (...) Und wenn man das Gegenteil sagte: dass man auf die Theorie und den allgemeine Diskurs verzichten muss? Dieses Bedürfnis nach Theorie gehört noch zu dem System, von dem man genug hat (...) Ich würde der Utopie die Erfahrung, das Experiment entgegensetzen. Die künftige Gesellschaft zeichnet sich vielleicht durch Erfahrungen aus: Drogen, Sex, gemeinschaftliches Leben, ein anderes Bewusstsein, ein anderer Typ von Individualität...Ist der wissenschaftliche Sozialismus im 19. Jahrhundert aus Utopien hervorgegangen, so wird die wirkliche Sozialisierung im 20. Jahrhundert vielleicht aus Erfahrungen hervorgehen."<sup>209</sup>

Dass die Utopie noch nicht beendet ist, heisst – wie gesagt – nicht, dass sie nicht beendet werden kann. Anzeichen dafür, was nach der Utopie kommen könnte, wenn sie denn einmal beendet wäre, sind auszumachen in Gesellschaften, die auf hohem Lebensstandard die grundlegenden Probleme ausgemerzt haben und die nach neuen Wegen suchen – das Stichwort lautet in diesem Zusammenhang Unterhaltung. Womöglich kommt nach der Utopie das Schlaraffenland, anschliessend die Überwindung der technischen Unmöglichkeit in Form von

---

<sup>208</sup> Engel/Marx: Utopische Perspektiven. S. 61.

<sup>209</sup> Foucault, Michel (1974): Von der Subversion des Wissens. S. 103.

virtuellen Lösungen im Cyberspace. Hier können selbst physikalische, chemische oder biologische Regeln umgestossen werden: Wenn das Wetter in der realen Welt immer eine unbekannte Grösse bleiben und die Gesellschaft immer mit grösseren Katastrophen auf Trab halten wird, kann dies – nach Wunsch – im virtuellen Rahmen ganz einfach ausgeschlossen werden.

### ***7.3 Neue Vorzeichen für die Utopie***

Für die Betrachtung der Utopieformen der Gegenwart sei der Fokus nochmals auf die Ausprägungen der Utopien der Vergangenheit gelegt. Sind die Utopien nämlich nicht tot, ist als Gegenargument der Vertreter der These, sie seien es doch, anzuführen, unter welchen Bedingungen diese Behauptung haltbar sei. Die Definition der Utopie per se bleibe dabei konstant. Die Frage stellt sich aber, ob es ein oder mehrere Elemente in der Utopie-Tradition gab, die allen Utopien gemein waren, ohne dabei ein Bestandteil der Definition zu werden. Hierzu liefert Saage eine entscheidende Antwort<sup>210</sup>: "Die Absage an den Besitzindividualismus zieht sich seit Platon wie ein roter Faden durch die Geschichte des utopischen Denkens; er ist das verbindende Prinzip, das seine archaischen und anarchistischen Varianten zusammenhält." Die Absage an das Privateigentum ist realpolitisch im Sowjet-Kommunismus gescheitert, dies nicht nur wegen äusserer Umstände, sondern auch wegen des Gemeineigentums, das system-immanent war.

Joachim Fest und Richard Saage sehen weitere Gründe für das Scheitern der kommunistischen Diktaturen in Westeuropa: Die Gleichheit als gesellschaftliches Strukturprinzip auf Kosten der individuellen Freiheit, Planungsdictatur, Erziehungsmonopol, soziopolitische Alleinherrschaft einer selbsternannten Elite, Ausbeutung der Natur (mit den mittlerweile gut messbaren Langzeitschäden, ganz abgesehen von Tschernobyl), Abschottung nach Aussen<sup>211</sup>. Wenn die politische Utopie so – per se – funktioniert, dann ist sie tatsächlich der Feind der Modernität, weil sie so immer auch ein Feind der "offenen Gesellschaft" ist (siehe dazu Kapitel 7.4). Gemeinbesitz ist aber vor allem in der Zeit der Individualisierung schlecht zu halten. Nur schon dieses Paradoxon lässt den Schluss zu, dass es – um die Utopie oder die Utopien nicht für tot erklären zu müssen – eine Erneuerung der Utopie geben muss. Diese Erneuerung hat es auch gegeben. Sie begann in den 60er Jahren und stellt das Bindeglied zum aktuellen Utopieverständnis dar. Wenn auch die vorangehenden Argumente die These, die Utopie sei heute tot, von Innen her widerlegen, ist dieses Bindeglied der Erneuerung die historische Betrachtung von Aussen. Sie stützt die Annahme, dass es heute eine Pluralität von Utopien gebe, die individuell und begrenzt auf bestimmte Problemstellungen gültig sind. Anders ausgedrückt: Wer die politische Utopie auf die geschlossene autoritäre Systemutopie festlegt, der kann

---

<sup>210</sup> Saage, Innenansichten Utopias, S. 172.

<sup>211</sup> ebd., S. 173.

davon ausgehen, dass sie der Modernität diametral gegenüber stehe<sup>212</sup>. Dann wäre sie tot.

Die Erneuerung der Utopie – in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts und schon vor dem Zusammenbruch des Real-Sozialismus 1989 – hat dazu geführt, dass nicht eine Um-Definition der Utopie, sondern eine Korrektur der Inhalts-Tradition stattgefunden hat. In erster Linie ist das eingangs erwähnte Prinzip der Absage an den Besitzindividualismus verändert worden: Zum Teil ist es noch anzutreffen, zum Teil wurde es aber ersetzt. Konstant ist nicht die Absage an das Privateigentum, sondern der Ansatz, dass es in einer Gesellschaft ein Kernübel gibt. Im Zuge der Neuausrichtung des Utopiediskurses ist dieses Kernübel verändert worden. Die feministischen Ansätze der 60er Jahre, die Proteste gegen das Establishment Mitte der 60er Jahre (in Deutschland gegen die nationalsozialistische Vergangenheit), die Proteste in den USA gegen die rassistische Apartheid oder die weltweiten Demonstrationen gegen Kriege haben eine Reihe von Utopien hervorgebracht, welche dem Verlauf der Utopietradition eine klare Wendung gebracht haben. Die Gemeinsamkeiten beziehungsweise die relevanten Wendepunkte seien hier, in Anlehnung an die Auffassung von Barbara Holland-Cunz, wiedergegeben<sup>213</sup>:

Zentral ist, erstens, die Individualisierung der Ansätze. Es ist nicht mehr das Ziel, alle Menschen gleich zu machen, sondern diesen Anspruch auf bestimmte Gruppen zu reduzieren beziehungsweise die Rechte zu fokussieren: Menschen sollen gleichberechtigt, aber nicht gleich sein. Zweitens, was daraus folgt, ist die neue Utopie nicht mehr ganzheitlich, sondern auf einzelne Kategorien bezogen. Öko-Utopien (zum Beispiel Callenbachs "Ecotopia", das zwar ebenfalls ganzheitliche Ansätze enthält, aber dennoch klar die Ökologie fokussiert) oder feministische Utopien (die zum Beispiel nur durch die Vernichtung der Männer den Ausweg aus dem Patriarchat sehen, wie Valerie Solinas' "Manifest der Gesellschaft zur Vernichtung der Männer" oder Joanna Russ' "Planet der Frauen"). Drittens ist eine Abkehr zentralistischer Ansätze zu beobachten, die nicht nur zu föderalistischen, sondern auch zu anarchischen Utopieformen geführt haben. Viertens ist zu beobachten, dass das eher instrumentelle Verhältnis zur Natur als gewaltförmige Ausbeutung umdefiniert oder erkannt wurde. Dies ist nicht nur in ökologisch orientierten Utopien, sondern auch in feministischen Diskursen zu beobachten – dort verleiht die Ausbeutung der Natur der anti-patriarchischen Denkrichtung neuen Schub, indem die Männer für die ökologischen Schäden verantwortlich gemacht werden. Neu wird also ein vernünftiger und respektvoller Umgang mit der Natur verlangt<sup>214</sup>. Fünftens ist

---

<sup>212</sup> ebd., S. 174.

<sup>213</sup> Holland-Cunz, S. 204 ff.

<sup>214</sup> Interessanterweise ist dies der erste Langzeitschaden, der in der Utopiediskussion zu Tage tritt und der selber Teil vieler Utopien war. Und natürlich hat auch die Dystopie-Tradition einen wichtigen Ursprung in der Warnung dieser Folgen. Hier schliesst sich, 200 Jahre nach Beginn der Industrialisierung, ein Kreis in der Utopiediskussion. Der Verlauf zeigt, wie die Utopie selber



mit diesen neuen Utopien ein erneuter Wechsel von der Zeit- zur Raumutopie festzustellen. Es wird nicht mehr auf das Morgen verwiesen, sondern auf das Jetzt an einem andern, allerdings nicht fiktiven Ort. Die Geschichte ist ein offener Prozess, der vielfach fokussierte Übergang wird gelöst mit dem andern Ort und der eingeschränkten Gültigkeit.

Schliesslich ist – wie eingangs erwähnt – das Übel nicht mehr das Privateigentum, sondern die fokussierte Kategorie, welche die Utopie in eine Gruppe ähnlicher Ansätze einordnet, quasi in eine Subkategorie. Das vereinfacht erneut den Übergang, da somit nicht gleich alles, sondern nur einzelne Teile "korrigiert" werden müssen.

Ist diese Neuausrichtung im Utopie-Diskurs tatsächlich ohne Umdefinition möglich? Blicken wir auf die Eckpunkte der ersten Utopie von Morus und auf die Kategorien, die Saage vorschlägt:

Morus' politische Fiktion zeichnet eine Kritik des bestehenden Staatssystems und der Gesellschaftsordnung (und auch der Religion und des vermeintlichen Wirtschaftssystems) und ist eine rational nachvollziehbare Alternative. Die zentralen Elemente werden von Saage in vier Kategorien zusammengefasst:

Sie sind 1. klar abgrenzbar als alternative Lösung, stehen 2. in einem engen Zusammenhang zum aktuellen Zustand und auch Wandel der Staats- und Gesellschaftsordnung (bilden dadurch als Gegenstand historischer Forschung die Wirklichkeit der damaligen Gegenwart ab), müssen (oder können) 3. keinen vorgegebenen Grössen wie „Revolution“ oder „Ideologie“ entsprechen, sie sind also lösungs- und sachorientiert. Schliesslich kritisiert die Utopie die Entwicklungen der bestehenden Ordnung, indem sie 4. die alternative Lösung bereits als möglich darstellt.

Die neuen Utopien konkurrenzieren diese Eckwerte nicht, wenn man mit den Begriffen Gesellschaftsordnung und Staatssystem tolerant umgeht. Das heisst: Der holistische Ansatz, der in den Begriffen "Ordnung" und "System" in Verbindung mit "Gesellschaft" und "Staat" enthalten ist, muss auch auf Teilordnungen und System bezogen werden können. Ist dies als Reduktion zu betrachten, so kann hier eine letzte Tendenz angefügt werden, die den utopischen Diskurs um ein Element reicher macht: Die Selbstreflexion und somit die Antizipation möglicher Anti-Utopien. Die "neue" Utopie enthält bereits eine Selbstreflexion und überlässt dieses Feld nicht nachfolgenden Kritikern, die entweder korrigierend einwirken oder (in Form einer Dystopie auf ernste Art beziehungsweise in Form einer Persiflage auf humorvolle oder auch klar fiktive Art) einen Gegenentwurf präsentieren. Die neuen Utopien enthalten diese Selbstreflexivität, auch wenn sie oft zur Plattitüde verkommt, da der Entwurf per

---

geprägt ist von den doch oft eher kurzfristigen Erwartungen und Betrachtungen. Sie läuft den Entwicklungen oft hinterher, manchmal knapp voraus.

se so radikal ist, dass er unmöglich einer Prüfung auf umfassende Geltung standhalten könnte.

Mit diesen neuen Vorzeichen seien nun die aktuellen Utopien genauer betrachtet. Auf verschiedenen Ebenen sind solche Formen auszumachen: Zeitlich gestaffelt folgt eine Zusammenstellung einzelner Formen aus den 60er bis zu den späten 80er Jahren. Die anschließende Zeit ist als Gegenwart aufgeführt. Dabei sind verschiedene Raum- und Zeit-Ebenen berücksichtigt: Cyberspace, Belletristik, Politik, Subkulturen, Architektur, Religion oder soziale Formen sind nur Annäherungsversuche von Utopie-Kategorien. Die einzelne Betrachtung steht dabei immer über einer möglichen Kategorisierung.

## **7.4 *Popper und seine Kritik an der Utopie***

### **7.4.1 Einführung**

Popper ist gegen Gewalt, und dies macht er denn auch zur Grundlage bei seiner Haltung gegen den Utopismus, denn die Utopie sei nur mit Gewalt realisierbar. In diesem Punkt sieht er denn auch überhaupt die einzige Möglichkeit von legitimer Gewaltanwendung: Die Gewalt gegen solche Systeme, die er für totalitär und dogmatisch hält. In seinem Aufsatz "Utopie und Gewalt" nimmt Popper denn auch entsprechende Stellung: Die Gewalt soll gezähmt und unter die Kontrolle der Vernunft gebracht werden<sup>215</sup>.

Dazu ein kurzer Exkurs von Popper: Für die Entscheidung, die zwischen zwei Parteien unterschiedlicher Meinung (Menschen, Staaten) getroffen werden muss, gibt es nach Popper zwei Möglichkeiten: Das Argument (das zu einem Kompromiss führt) und die Gewalt (womit das gegnerische Interesse vernichtet werden kann). Der Unterschied sei, so Popper, dass Gewalt und Argument dabei nicht immer verbal und physisch zu trennen seien. Gewalt könne auch verbal erfolgen, zum Beispiel durch Propaganda. Entscheidend sei das gewaltfreie Argument, das sich in der Diskussion durch gegenseitiges Interesse manifestiere: "Ich glaube wohl, dass ich recht habe; aber ich kann mich irren, und du magst recht haben. Auf jeden Fall wollen wir darüber vernünftig reden; denn so werden wir möglicherweise der Wahrheit näher kommen, als wenn jeder nur auf seinem Standpunkt beharrt."<sup>216</sup> Es ist das Interesse am andern und an der guten und wahren Lösung gemeint. Mit der Toleranz ist es etwas komplizierter, da geht Popper davon aus, dass diejenigen, die nicht tolerieren, auch nicht toleriert werden sollen, denn damit würde man nicht nur sich selber, sondern auch die Toleranz vernichten. "...mein Rationalismus ist nicht autonom, sondern er beruht auf einem irrationalen Glauben an die vernünftige Haltung": Popper kann also

---

<sup>215</sup> Popper, Utopie und Gewalt, S. 304.

<sup>216</sup> ebd., S. 305.

letzten Endes seinen Rationalismus nicht dogmatisch und rational begründen, sondern nur mit dem Hass gegen Gewalt.

Popper geht nun aber von zwei verschiedenen Arten des Rationalismus aus, von denen er eine für falsch hält. Sollte man davon ausgehen, dass der Utopismus (Popper spricht immer von Utopismus, nicht von Utopie) eine Form des Rationalismus sei, so wäre dies die falsche Form. Rationales Handeln ist für Popper zielorientiertes Handeln. In einem Gedankenexperiment überträgt Popper diesen Ansatz auch auf die Politik: So entstehen politische Ziele. Das "strategische" Handeln in der Politik, das nach der Verwirklichung von Zielen strebt, die zuerst gesetzt werden, nennt Popper Utopismus und hier trennt er den richtigen vom falschen Rationalismus ab. Ziele will Popper nicht wissenschaftlich bestimmen, und so auch nicht den utopischen Bauplan: Auch dieser könne nicht mit den Mitteln der Wissenschaft allein gelöst werden. Die Ziele innerhalb der Utopie (die ideale Gesellschaftsform) lassen sich nicht wissenschaftlich bestimmen. Diese Art von Komplexität lässt sich nicht in einer Konstruktion "realisieren", sie muss sich über Versuche und Prozesse selber entwickeln. Über die Ziele müsste aber endgültig und grundlegend entschieden werden, was nur mit Gewalt möglich sein wird. Deswegen gehöre der Utopismus in die "falsche" Kategorie von Rationalismus. Er ist auch deswegen in dieser falschen Kategorie, weil die Erreichung einer Utopie ziemlich kompromisslos verfolgt werden muss: Widerstände müssen genauso fundamental unterdrückt, wie Zustimmung gefördert werden. Ebenso wird die mögliche Dynamik während der Verfolgung der Ziele unmöglich, denn so müsste man ja die Ziele dauernd anpassen (was Popper auch für nötig hält). Und ein Anpassen der Ziele verunmöglicht eine klare Utopie. "Der utopische Planer wird zu Gott"<sup>217</sup> sagt Popper, denn dieser müsse mit Propaganda die Kritik unterdrücken und an Zielen festhalten, die einst gesetzt wurden. Dieses Kernproblem, das dem kritisch rationalistischen "Irren ist menschlich" diametral entgegen steht, macht den Utopismus somit auch zu einer mit dem kritischen Rationalismus nicht kompatiblen Idee. Popper will sich mit seiner Kritik nicht allgemein gegen politische Ideale wehren. Er wehrt sich nur gegen abstrakte Ziele: "Arbeite lieber für die Beseitigung von konkreten Missständen als für die Verwirklichung abstrakter Ideale."<sup>218</sup> Das Antizipieren des Morgen sei nicht möglich, unser Handeln kann in seinen Auswirkungen und in seiner Komplexität nicht völlig geplant werden. Popper setzt sich ausdrücklich für die konkreten Schritte ein, für reale Projekte, zum Beispiel für den Kampf gegen Epidemien oder für Bildung. Popper nennt allerdings auch das Festlegen eines Mindesteinkommens, die Beseitigung von Arbeitslosigkeit oder das Verhüten von Kriegen, was nur vordergründig simple und nicht-abstrakte, sprich: konkrete Massnahmen sein sollen. Diese Abgrenzung gelingt Popper keineswegs.

---

<sup>217</sup> ebd., S. 310.

<sup>218</sup> ebd., S. 311.

Popper rechnet die Suche nach dem Glück dem Individuum zu, nicht dem Staat. Utopie und Liberalismus schliessen sich für Popper aus. Denn das ideal Gute sei abstrakt und gelte nicht für alle, vor allem nicht für alle Generationen, über die sich aber die langfristige Zielsetzung der Utopie erstrecken würde. Popper spricht sich aber auch konkret nicht für das Ideal aus, sondern für das weniger Schlimme, das weniger Leidvolle und nicht für das Leid-lose. Aus all diesen Gründen lehnt er die seiner Meinung nach totalitären Systeme – die Utopien – ab. Dies ist auch in seiner Kritik an Platon zu lesen: Sie steht exemplarisch für Poppers spezifische Auffassung von Totalitarismus und dessen Ablehnung<sup>219</sup>.

#### 7.4.2 Einordnung, Kritik

Die Kritik an der Utopie ist scharf zu trennen von der Frage nach deren Realisierbarkeit. Popper kritisiert die Utopie als politische Strategie, die auf nicht-wissenschaftlicher Basis Ziellieferant sein soll. Ähnlich formuliert es Hans Albert: "Vom kritizistischen Gesichtspunkt her kann es (...) nicht darum gehen, das utopisch radikale Denken zu diffamieren, weil es sich kritisch gegen das Bestehende wendet (...) Der wesentliche Einwand gegen diese Denkweise ist der, dass sie unkritisch ist gegenüber dem Realisierbarkeitsproblem. (...) Wie lassen sich derartige Entwürfe unter den gegebenen Bedingungen realisieren? Wie muß in das gegenwärtige soziale Geschehen eingegriffen werden, damit man einer solchen Realisierung näher kommt? Die Beantwortung solcher Fragen erfordert ohne Zweifel Phantasie, aber mehr die produktive und konstruktive Phantasie des Erfinders als die von jeder Einschränkung freie Phantasie des Tagträumers und Illusionärs."<sup>220</sup>

Nun ist es aber nicht so, dass sich Popper in diesem Sinn für das utopische Denken ausspricht, er fokussiert nur implizit die Frage der Realisierbarkeit. Die Trennschärfe zwischen Utopie- und Realisierungskritik schwindet denn auch bei seiner Kritik an Platons Staats- und Gesellschaftstheorie. Diese Kritik, die sich im Titel "Die offene Gesellschaft und ihre Feinde" zusammenfasst, richtet sich durchaus gegen den konkreten Entwurf Platons und nicht nur gegen eine mögliche Realisierung, zumal genau in diesem Punkt eine Trennung nicht mehr sinnvoll ist: Liegt es in der Absicht des Autors (in diesem Fall Platon), sein Werk als Leitfaden für die Realisierung einzusetzen, kann diese Realisierung nicht mehr einfach von der Konzeption getrennt werden. Popper hegt denn auch den Verdacht, dass derjenige, der auf die Frage, was der beste Staat sei, eine Antwort habe, auch nach deren Verwirklichung strebe.<sup>221</sup>

Die Kritik Poppers an Platon und seiner Politeia sei im Zusammenhang mit der Utopiekritik folgendermassen wiedergegeben:

---

<sup>219</sup> Popper, die offene Gesellschaft und ihre Feinde, S. 202 ff.

<sup>220</sup> Albert, S. 174 ff.

<sup>221</sup> Schlette, S. 47.

- Popper bezeichnet Platon als Historizist, weil dieser sowohl an eine allgemeine historische Tendenz zum Verfall als auch an die Möglichkeit, dass man den Verlauf überhaupt planbar beeinflussen könne, glaube. Dies sei Irrglaube.<sup>222</sup>
- Für Platon sei der beste Staat derjenige, der frei von allen Übeln in seiner Entwicklung zum Stillstand gebracht worden sei.
- Platon wolle eine totalitäre Gerechtigkeit, was heisse, dass jede Klasse ihrer eigenen Arbeit nachgehen solle. Der Staat, so Popper, sei somit dann gerecht, wenn der Herrscher herrsche, der Arbeiter arbeite und der Sklave frone.<sup>223</sup>
- Damit einher geht Poppers Vorwurf an Platon, dieser entwerfe eine totalitäre Moral, das ein System schaffe, das auf dem Prinzip des Kollektivnutzens funktionieren solle.<sup>224</sup>
- Popper kritisiert – kurz zusammengefasst – an Platon, dass dieser versuche, angesichts der erlebten Krise des Staatswesens einen Umbau der Gesellschaft als ganzen vornehmen zu wollen. Popper favorisiert eine Sozialtechnik der kleinen Schritte.<sup>225</sup>

Dass die Kritik Poppers an Platon pars pro toto als Kritik an der Utopie gedeutet werden kann, zeigt seine Bemerkung, die "Platonische Methode" sei "die Methode des Planens im grossen Stil, die utopische Technik des Umbaus der Gesellschaftsordnung"<sup>226</sup>. Und: "Sogar mit der besten Absicht, den Himmel auf Erden einzurichten, vermag er diese Welt nur in eine Hölle zu verwandeln." Platon wolle den besten Staat komponieren, und dieses ästhetische Moment der Staatsgründung sei ein Akt der Emotion, nicht der Vernunft<sup>227</sup>.

Rückt man die Frage nach der Realisierbarkeit wieder ins Zentrum, stösst man auf den Kern der Utopiekritik von Popper. Von dort ausgehend ist die Frage zu betrachten, wie die mögliche Realisierung (die Intention) überhaupt von der Konzeption zu trennen sei. Somit gibt es aus impliziter Sicht Poppers verschiedene Motivationen, eine Utopie zu verfassen: Um sie zu verwirklichen (um also den Status Quo zu ändern), um Menschen zum Nachdenken zu bringen (um Anregungen für die Änderung des Status Quo zu geben), um Menschen – allen voran die Herrschenden – indirekt zu kritisieren (und der Opposition eine Alternative zu geben) oder einfach um zu unterhalten – undsoweiter. Im Fokus der Kritik steht somit die mit der Realisierungs-Absicht verbundene Utopie. Es liegt nicht im Wesen dieser Utopie, ein totalitäres System zu schaffen, wenn es

---

<sup>222</sup> Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, S. 27.

<sup>223</sup> ebd., S. 109.

<sup>224</sup> ebd., S. 165.

<sup>225</sup> ebd., S. 189.

<sup>226</sup> ebd., S. 187.

<sup>227</sup> Eine umfassende Kritik an der Kritik Poppers legt Schlette (Der Zauber Poppers: Zur Kritik des Historizismus- und des Totalitarismusvorwurfes gegenüber Platon in Karl R. Poppers "Die offene Gesellschaft und ihre Feinde") vor. Die Kritik zeigt mögliche Schwachstellen der Kritik Poppers an Platon sehr genau auf, relativiert aber die Haltung Poppers gegenüber der Utopie nicht. So greift Schlette unter anderem die Frage auf, wie weit Popper die Ideenlehre bei seiner Kritik richtig eingeordnet hat – es handelt sich somit um eine explizite Kritik an Poppers Kritik und nicht an einer Kritik seiner Utopieauffassung, die er an Platon exemplifiziert.

besteht. Der Übergang erfolgt allerdings immer irgendwie totalitär und unter Anwendung von (gemäss Popper definierter) Gewalt, auch wenn dies in Form von Propaganda, Streik oder auch nur in Form von Verweigerung der Partizipation am bestehenden System erfolgen würde, wie dies P.M. vorschlägt<sup>228</sup>. Insofern ist Poppers Kritik nachzuvollziehen, wenn sie auf den "klassischen" Utopieansatz bezogen wird. Das heisst: Wenn die Utopie das gesamte System umfasst, wenn der Ansatz tatsächlich politische, soziale, ökonomische, vielleicht sogar religiöse Umwälzungen bringen soll, dann ist Gewalt nötig. Dazu zwei Anmerkungen:

- Wieso soll Gewalt schlecht sein – so, wie sie Popper formuliert? Kaum eine Veränderung ist ohne verbale Gewalt möglich. Der Dialog, wie ihn Popper schildert, der auf gegenseitigem Interesse beruht, ist selbst auf privater und familiärer Ebene ein Wunschbild, ja bereits selber eine kommunikative Utopie. Popper widerlegt sich selber, wenn er dies zur Referenz erklärt und alles andere als Gewalt ablehnt. Der kommunikative Himmel auf Erden erfordert höchste kommunikative Kompetenzen und basiert auf einem elitären Ansatz. Der Alltag sieht anders aus: Interessenvertreter kämpfen (!) für ihre Sache und finden am Schluss nur möglicherweise einen Kompromiss. Selbst die Demokratie der Schweiz funktioniert nicht ohne solche Gewalt. Entscheidend ist vielmehr, wie die Summer von Gewalt aussieht, die ein Mensch als Mitglied verschiedener Gruppen erdulden muss. Wenn es ein Geben und Nehmen ist, dann fühlt er sich mit grösserer Wahrscheinlichkeit auch im Umgang mit Gewalt nicht "vergewaltigt". Die beste aller möglichen Staats-Formen ist nicht ohne solche Gewalt möglich, da hat Popper recht. Es ist zu fragen, was daran schlecht sein soll. Das Poppersche Axiom beruht auf einem nicht erklärbaren Gefühl. Popper stilisiert seine eigene Moral zur Allgemeingültigkeit hoch.

- Die individualisierten Ansätze sind über Argumente zu realisieren. Wenn man also den Weg zur alles umfassenden Utopie verlässt und zu Teilbereichen kommt, die man verbessern möchte (Ökologie, Geschlechterrollen etc.), dann kann es durchaus sein, dass der Anteil an (verbaler) Gewalt auf ein Minimum sinkt. Natürlich bleibt es schwer auszumachen, wo die Gewalt anfängt und wo das Argument aufhört, sofern sich die Gewalt nicht materialisiert. Dies ist als Kritikpunkt an Poppers Auffassung zu lesen. Aber immerhin sinkt das Risiko von Gewalt grundsätzlich, wenn Teilbereiche fokussiert werden, denn diese Utopien lassen sich unter Partizipation, Einsicht, Interesse und Zielorientiertheit, die über den von Popper an Platon kritisierten Historizismus hinausgehen, realisieren. Sie lassen sich realisieren und der Weg zur Realisierung ist weniger steinig und besser ausgedeutet als bei den andern Utopien, welche das ganze System in Frage stellen. Zudem sind die individualisierten Ansätze und deren Realisierung innerhalb des bestehenden Systems konzipiert, die Vorhersehbarkeit und die Plausibilität lassen sich mit gesundem Menschenverstand einschätzen.

---

<sup>228</sup> Siehe dazu Kapitel 8.2.

Popper fokussiert aber totalitäre Utopien und setzt sie mit der Gattung der Utopie gleich – er lässt in seiner Kritik die individualisierte Utopie ausser Acht.

### 7.5 *Feministische Utopien*

Die Geschichtsprofessorin Annette Kuhn sieht im utopischen Nachkriegsschrifttum der Bundesrepublik Deutschland ein Ablenken von den Verbrechen der Vergangenheit, sprich: von den Nationalsozialisten. Die "neuen" Utopien sollten einen neuen nationalen Diskurs des Aufbruches begründen<sup>229</sup>. Der Einwand mag in einigen Fällen, sicherlich in den von Kuhn dargelegten Fällen der frühen 50er Jahre, berechtigt sein, sollte aber kein Generalurteil über die Utopieentwicklung in den 60er und 70er Jahren sein. Vor dem Blick auf diese Periode sei ein anderes Werk fokussiert, das eigentlich, wenn es denn tatsächlich in der Tradition der Utopiediskussion stehen sollte, an den Anfang aller Betrachtungen zu stellen wäre: "Das Buch von der Stadt der Frauen", geschrieben 1405 von der in Venedig geborenen Christine de Pizan. Annette Kuhn sieht in diesem Werk einen Ausdruck realutopischen feministischen Denkens und in der Autorin Christine de Pizan die wohl erste feministische Schriftstellerin überhaupt. Im Werk lehnt sich de Pizan der mythologischen Erzählung der Demeter an, die sie Ceres nennt. Der Königin eines Königreiches Sizilien aus grauer Vorzeit rechnet Pizan das "Vorrecht zu, in ihrer grossen Klugheit die Kunst und den Brauch des Ackerbaus und die dazugehörigen Werkzeuge erfunden zu haben." Die Königin ist Kulturstifterin, der Beweis dafür, dass Frauen aus eigenem Antrieb (also ohne männliches Zutun) zuvor unbekannte Fertigkeiten erfunden hatten<sup>230</sup>. Ceres war es, die die Menschheit vom Naturzustand in den Kulturzustand gebracht habe. Kein Mann, so wird im Text gesagt, habe soviel Gutes bewirkt wie Königin Ceres. Der Text, so wird er durch Kuhn verstanden, eignet sich bestens als Lehrbeispiel, als didaktisches Werk des ausgehenden Mittelalters. Christine de Pizan hat sich selber in der Geschichte als die Zuhörende verewigt. Mithilfe der Frau Vernunft, welche die Zusammenhänge in den eben vernünftigen Rahmen stellt, zeigt sich, dass sich Ceres – symbolisch gesprochen – als Grundstein für die Errichtung einer Stadt der Frauen eignet. Diese Aufgabe nämlich hat Christine de Pizan als Teil der Geschichte: Eine Stadt der Frauen zu errichten. Mit weiteren Hinweisen auf die Leistungen von Ceres, unter anderem mit dem Vermerk, dass sogar die Erkenntnisse Aristoteles' weniger relevant seien als diejenigen von Ceres, bringt Christine de Pizan noch mehr zum Ausdruck: Nämlich eine kritische Intention.

Die Stadt, die Christine de Pizan errichten soll, wird, so die Darstellung in der Erzählung, alle bisherigen Städtegründungen an Dauer und Schönheit übertreffen. Die Stadt soll zum Ort werden, wo Frauen Zuflucht finden vor Belagerern. Damit dies so werden könne, müsse Christine tief graben,

---

<sup>229</sup> Engel/Marx: Utopische Perspektiven. S. 77f.

<sup>230</sup> ebd., S. 80.

unangenehme Fragen stellen, um zur Erkenntnis und zur Wahrheit zu gelangen. Die Stadt der Frauen ist ohne Zweifel feministisch im ursprünglichen Sinn, denn die didaktisch-intendierte Erzählung ist eine klare Beschreibung des eigentlich Überlegenen im Weiblichen. Das zeigt sich auch darin, dass die Rhetorik – als Bildung für Mädchen im 15. Jahrhundert noch ausgeschlossen, da es sich gemäss damaligen Sitten für Frauen nicht schickte, öffentlich zu reden – zum Bestandteil der weiblichen Argumentation gemacht wird. Christine de Pizan interpretiert vordergründig gültige männliche Deutungsmuster und stellt sie in der Stadt der Frauen richtig, so zum Beispiel die Frage nach der Vergewaltigung: Diese unter Todesstrafe zu stellen sei, so Christine de Pizan, richtig – im Gegensatz zu Ovids Auffassung, Frauen wollten verführt werden. In der neuen Stadt, der Stadt der Frauen, gilt nun eine andere Ordnung.

Bemerkenswert ist die Erzählung in vielfacher Hinsicht. Zwei Aspekte seien an dieser Stelle herausgegriffen:

1. Das Werk nimmt Morus' "Utopia" formal vorweg, und dies in nahezu kompletter Hinsicht. So bedient sich Christine de Pizan der Methode, andere für sich reden zu lassen, illustriert ihre Vorstellung des Besseren in einer Geschichte und nicht in einem direkten Manifest und konkretisiert dies alles in einer greifbaren Form: In der idealen Stadt.
2. Eines der feministischen Grundmuster, die Frage nach der Überlegenheit des einen oder andern Geschlechtes und die Schlussfolgerung, das Weibliche sei dem Männlichen eigentlich überlegen, ist bereits in Christine de Pizans Text zu finden.

Beide Muster haben für die Utopiegeschichte und für die Geschichte des Feminismus als Grundwerte ihre Gültigkeit. Dies ist auch in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts zu beobachten, wo die Individualisierung eine Aufsplitterung der Utopiemuster mit sich bringt. In dieser Zeit treten in grosser Zahl Autorinnen utopischen Gedankengutes an die Öffentlichkeit.

Geht man davon aus, dass die "Utopieproduktion" immer dann am grössten ist, wenn Krisen die Gesellschaft erschüttern, ist die Beobachtung durchaus bemerkenswert, dass utopische Werke immer mehr von Frauen verfasst werden, was den Schluss zulassen könnte, dass das Patriarchat als zunehmend unerträglich wahrgenommen werde, wie dies beispielsweise Birgit Marx und Bettina Mittag festhalten: "Den Erkenntnissen der neuern Utopieforschung zufolge steigt die Produktion von utopischen Entwürfen immer dann besonders an, wenn sozioökonomische Krisen die Gesellschaft erschüttern. Während 'Mann' glaubte, mit dem Aufschwung der Nachkriegsphase das Ende der Utopien vorhersagen zu können, stehen heute Frauen an der Spitze der literarischen Utopieproduktion. Werden Utopien als Ausweg oder Alternative zur patriarchalen Wirklichkeit verstanden, kann geschlossen werden, dass diese als



zunehmend unerträglich wahrgenommen wird."<sup>231</sup> Dieser Idee ist in dieser Form zu widersprechen, denn das würde ja im Umkehrschluss heissen, dass Frauen zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert besonders zufrieden gewesen sein müssten, durch patriarchale Strukturen benachteiligt gewesen zu sein. Immerhin kann festgehalten werden, dass feministische Utopien in den 60er Jahren einen Aufschwung erlebt haben, dies in einer Zeit, in der allgemein das Patriarchat hinterfragt wurde.

Fast allen nicht-feministischen, also klassischen Utopien ist gemein, dass sie mit ihren Idealvorstellungen Männer implizit oder explizit ein-, Frauen aber implizit oder explizit ausschliessen<sup>232</sup>. Dieser Kritikpunkt muss sich die utopische Literatur nicht nur deswegen gefallen lassen, weil je nach Modell und Lösungsansatz die spezifischen Anliegen der Frau denjenigen der Männer untergeordnet oder ganz ausgeblendet wurden, sondern auch, weil in der Utopie-Rezeption feministische Utopien und Utopien, die von Frauen geschrieben wurden, nicht wahrgenommen werden. Richard Saage bringt es auf den Punkt: "Dennoch ist – im ganzen gesehen – die These wohl zutreffend, dass die politischen Utopien der Neuzeit Phantasieprodukte von Männern sind, deren spezifische Interessen und Bedürfnisse auch das Muster des antizipierten 'guten Lebens' prägten." Das Denken wurde, gemäss Saage, im 19. Jahrhundert zwar in Frage gestellt, doch von einem eigenen Genre könne man erst seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts sprechen.<sup>233</sup>

Die Befreiung der Frau von ihrer Unterdrückung ist kein explizites Thema der Utopieliteratur. Es wäre thematisch aber nahe liegend, denn schliesslich könnte es ja zur Idealvorstellung gehören, die Frauen von ihrer Unterdrückung zu befreien. Die Utopien deswegen aber als Dystopien zu bezeichnen, weil sie "von Männern für Männer" und somit gegen Frauen geschrieben seien, wäre allerdings nicht korrekt<sup>234</sup>: Sie zeigen ja eben gerade nicht (oder nur am Rand) auf, welche Konsequenzen das Modell für die Frau hat, so können sie auch nicht das Schlimme (als Konsequenz der aktuellen Situation) prognostizieren, was Dystopien implizit oder explizit tun. Vielmehr bleiben sie bei der jeweils aktuellen gesellschaftlichen Stellung der Frau, ohne dabei weder positiv (also in

---

<sup>231</sup> Marx/Mittag, in: Engels/Marx. S. 171. Das begründet wohl auch das Aufkommen der ökologischen Utopien, welche ebenfalls an einigen Stellen der vorliegenden Arbeit als Zeichen aufkommender Fokussierung gewürdigt werden. Eine dritte Gruppe in dieser Fokussierungstendenz sieht Saage (1991, S. 296) im Massenkonsum, der zum Symbol der Massenkultur in der amerikanischen Leseart geworden sei.

<sup>232</sup> Holland-Gunz, S. 10 und 16.

<sup>233</sup> Saage: Utopienforschung: Eine Bilanz. S. 148.

<sup>234</sup> So, wie dies beispielsweise Elaine Hoffman Baruch tut, indem sie sagt, dass Utopien für Männer Dystopien für Frauen seien et vice versa. Dem Verfasser ist einerseits keine Utopie bekannt, in der die Ausrottung der Frauen gleichermassen gefordert wird wie in feministischen Utopien diejenige der Männer, andererseits mögen die Darstellungen aus männlicher Sicht zwar frauenfeindlich sein, dies sind sie aber meist entweder nur implizit, oder dann aber nicht "schlimmer" als der aktuelle Status Quo (was die Utopie nicht weniger frauenfeindlich, aber keineswegs zur Dystopie macht). Hoffman Baruch, S. 29ff.

die Utopiekonzeption einschliessend) noch negativ die Konsequenz für die Frau aufzuzeigen. Die Schilderungen bleiben beim Status Quo, entweder, indem sie das Thema umgehen, oder, indem sie mehr oder weniger aktiv an ihm festhalten. Auch in der Rezeption, vor allem in der wissenschaftlichen Utopien-Rezeption, nehmen Frauenutopien und die feministische Thematik eine geringe Bedeutung ein, wie dies nicht nur Barbara Holland-Cunz 1988 festgestellt hat<sup>235</sup>. Gerade feministische Strömungen stellen in den 70er und 80er Jahren fest, dass Utopien im Grundsatz sexistisch seien, denn in ihnen würden die Idealvorstellungen aus männlicher Sicht immer mit der durch die Frauen erfüllten Sexualität verknüpft. Gerade dieser Aspekt hat mit der Entwicklung der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts eine entscheidende Bedeutung erlangt – nebst den ökonomischen und sozialen Aspekten.

Es ist festzuhalten, dass Entwürfe, die etwas differenzierter an die Frauenfrage herangehen, bereits im 19. Jahrhundert zu beobachten sind. Bellamy kommt hier – als Mann – eine grosse Bedeutung zu. Die bereits erwähnte Christine de Pizan hat 400 Jahre vorher in dreifacher Hinsicht Pionierarbeit geleistet: Erstens hat sie den ersten Entwurf geliefert, der in der Utopietradition der Vorgabe von Morus entspricht, und zwar vor seinem Werk; Zweitens hat sie als Frau diesen Entwurf geschrieben und drittens handelt es sich dabei um eine feministische Utopie. Die umgedrehte Chronologie zwischen Morus und de Pizan ist erklärungsbedürftig: Wieso beginnt die Utopientradition nicht offiziell mit de Pizan, wenn sie doch schon formal seinen späteren Vorgaben entsprach? Wieso war Morus nicht der zweite Autor, sondern der Erste? Darauf gibt es vor allem eine Antwort: De Pizan thematisiert inhaltliche Fragen zum Weiblichen, und nicht den Idealstaat. Ihre Konzeption ist eine explizit gegenteilig Patriarchale, im Gegensatz zu Morus, der den Idealstaat nur implizit gegenteilig matriarchal erschuf. Seine Voraussetzungen entsprachen – wertneutral betrachtet – der damaligen Zeit, diejenigen von de Pizan nicht. Natürlich spielte bei der anschliessenden Rezeption eine Rolle, dass de Pizan eine Frau war und Morus ein Mann. Und schliesslich erschuf Morus mit dem Begriff "Utopia" nicht nur ein Werk, sondern ein Genre, ganz einfach deswegen, weil er seinem Werk einen Titel gab, der auch für ein Genre verwendet werden konnte. Die "Stadt der Frauen" allerdings konnte diese Kategorienstärke nicht bieten<sup>236</sup>.

Bellamy ist eigentlich der erste (männliche) Utopienautor, der erst im 19. Jahrhundert die Frauenfrage in *Looking Backward* explizit und breit thematisiert.

---

<sup>235</sup> ebd. S. 28. Weiter ist festzuhalten, dass sich sogar die feministische Rezeption per se bis in die 90er Jahre auf Science-Fiction Literatur beschränkt hat. Also auch auf der wissenschaftlichen Rezeptions-Seite sind nur wenige feministisch-orientierte Werke auszumachen. Ausnahmen stellen die beiden Werke von Joanna Russ "The Image of Women in Science Fiction" von 1970 und Barbara M. Kaplans "Women and Sexuality in Utopian Fiction" von 1977 dar.

<sup>236</sup> Saage beschränkt sich in seinen Zusammenstellungen bei de Pizan auf eine Erwähnung im Zusammenhang mit dem Feminismus, die Stadt der Frauen ist nicht in die Chronologie der Utopien eingereiht. Anders Waschkuhn (S. 38).

Er hat damit viele Utopien hervorgerufen, die sich indirekt oder direkt mit dem Werk und der Frauenfrage auseinandersetzen. Bellamys Utopie ist ein Entwurf, der erfüllt ist vom Fortschrittsoptimismus und vom Glauben an die unbeschränkten Möglichkeiten moderner Technologie, die sich auch für Frauen zunächst positiv auszuwirken scheint (z. B. geschlechtsspezifische 'industrial armies'). Bellamy hatte durchaus einen reformerischen Ansatz, auch was die Rolle von Frauen in einer Gesellschaft betrifft. Immerhin erkannte er, dass ökonomische Unabhängigkeit ein wesentliches Moment weiblicher Emanzipation darstellt. Diese Unabhängigkeit sollte in seiner Utopie möglich werden.

Im Unterschied zu Bellamy haben einige der folgenden Utopisten die Rolle der Frau zwar thematisiert, aber sie in den bestehenden Strukturen zementiert<sup>237</sup>. So findet beispielsweise William Morris mit seiner Utopie "News from Nowhere", dass Frauen in einer liberalen Gesellschaft ganz von allein ihren "natürlichen" Instinkten folgen – und sich Hausarbeit und Kinderkriegen zuwenden. Auch H.G. Wells sieht in "A Modern Utopia" die edelste Aufgabe der Frau in der permanenten Kinderproduktion und er geht von einer "natürlichen" Unterlegenheit der Frau aus.

Bellamy, Morris und Wells behandeln Problemkreise wie ökonomische Gleichstellung der Frau, Hausarbeit, Mutterschaft und Sexualmoral. Allgemeine Übereinkunft herrscht über den Stellenwert einer materiellen Grundlage als erster Schritt zur Gleichberechtigung der Geschlechter. Trotz der unterschiedlichen Auffassungen nehmen diese Utopien immerhin (wenn auch in negativer Hinsicht) die Frauenfrage und feministische Anliegen vorweg, wie bereits einleitend erläutert.

Vor Bellamy gilt der Roman "Frankenstein" von Mary Shelley einerseits erster Science-Fiktion-Roman, andererseits liegt mit diesem Entwurf in diesem Genre der erste breit rezipierte Text einer Frau vor. Shelley kritisiert darin nicht nur die Technologiegläubigkeit, sondern auch die damit verbundene männliche Herrschaft. Sie beschreibt das unweigerliche Scheitern eines Mannes, der sich mit Hilfe der Technik eine Fähigkeit anzueignen versucht, die (von Natur aus) den Frauen vorbehalten war: die Generierung von Leben. Die Unvereinbarkeit zwischen Technologie und Natur wird hier erstmals aus der Perspektive einer Frau diskutiert. Shelley hinterfragt mit diesem Entwurf aus feministischer Sicht die Wissenschaftlichkeit und ganz allgemein die Rolle der Geschlechter.

1880/1881 schrieb Mary E. Bradley "Lanes Mizora: A Prophecy" als erste Utopie in der Moderne, in der eine nicht-patriarchale Welt dargestellt wird. Lane

---

<sup>237</sup> Andel, Kapitel II 2.2. Die folgenden Passagen referenzieren auf dieses Kapitel. Das Werk von Claudia Andel ist in der Edition Wissenschaft / Pädagogik nur noch im Internet und als Mikrofilm erhältlich, dann allerdings ohne Angabe von Seitenzahlen. Details siehe Quellenverzeichnis.

schildert die Entdeckungsreise einer Frau in das Erdinnere, wo sie eine Gesellschaft vorfindet, die nur aus Frauen besteht. Sie kennen keine Hierarchie, keine Gesetze und keine Verbrechen. Sie leben in Frieden und Harmonie zusammen. Alle persönlichen Beziehungen haben ihr Vorbild in der liebevollen Mutter-Tochter-Beziehung. Die Bewohnerinnen von Mizora konnten das freie Land allerdings erst dadurch aufbauen und von den patriarchalen Strukturen befreien, indem sie alle Männer töteten. Das zeigt eine klare Kausalität zwischen dem nicht vorhandenen Patriarchat und der Idealgesellschaft: Ein Motiv, das knapp 100 Jahre später wieder auftaucht, dann allerdings auf einem etwas erweiterten "Utopienmarkt". Diese feministische Grundsatzutopie wird in ihrer extremsten Form – der Vernichtung der Männer – zu einer Alternative in einer parallel existierenden Utopienvielfalt, die nicht nur einfach historisch seriell Denkrichtungen anbietet.

Als die feministische Utopie überhaupt wird der 1915 erschienene Roman "Herland" von Charlotte Perkins Gilman bezeichnet: Gilman zeichnet darin das Bild einer reinen Frauengesellschaft. Herland ist ein Land, das nach einer Naturkatastrophe von der restlichen Welt abgeschlossen ist. Zur Zeit der Katastrophe herrscht blutiger Klassenkampf, bei dem die männlichen Sklaven siegen, die anschliessend die Frauen unterdrücken. Die alten Frauen werden getötet, die jüngeren zum Dienst an den Männern gedrillt. In einem riesigen Aufstand wehren sich die Frauen, kein Mann bleibt am Leben. Abgeschlossen von der restlichen Welt bauen die Frauen eine neue Zivilisation auf, eine liebevolle, klassenlose matriarchalische Gesellschaft. Vor allem den ökologisch orientierten feministischen Utopien der Gegenwart gilt Gilmans Werk als Vorbild. Auch sie verwendet die Natur als zentrales Element. Die langfristige Nutzung und Erhaltung der Natur ist wichtiger als kurzfristige Profite. Gilman hat in ihrem Roman eine klassische Darstellungsform gewählt, denn Herland wird durch die Augen dreier Reisender aus der Welt von 1915 gesehen. Trotz der fundamentalistischen Aussage gelingt es Gilman, die Figuren – vor allem auch die Männer – differenziert darzustellen. In Gilmans erster, weniger bekannten Schrift "Moving Mountains" aus dem Jahre 1911 entwirft sie den Plan einer humanistisch-sozialistischen Gesellschaft von Männern und Frauen, in der bereits die Technologie zum Feind erklärt wird. Die Frauen protestieren gegen die Kriegsmaschinerie und die Umweltverschmutzung und weigern sich, vergiftete Lebensmittel zu konsumieren. Sie richten im ganzen Land Lebensmittel-Genossenschaften ein und errichten weibliche Arbeits- und Lebensgemeinschaften. Gilman stellt die Familie zwar nicht in Frage, bietet aber dennoch Alternativen, in denen die Kindererziehung und die Hausarbeit in die Gemeinschaft verlagert werden. "Die Mutterschaft ist eine Pflicht der Gemeinde, von Männern und Frauen"<sup>238</sup>.

---

<sup>238</sup> Gilman, S. 59.

In der Zeit des ersten Weltkrieges wurden die ersten grossen Schritte in Richtung Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau unternommen. In England wurde das Frauenwahlrecht in verschiedenen Reformen bis 1928 verwirklicht, in den USA bereits 10 Jahre vorher. Die Suffragetten-Bewegung begann bereits vor dem 1. Weltkrieg, für die Gleichberechtigung zu kämpfen, allerdings wurde mit dem Beginn des Krieges die Gleichberechtigung in einigen gesellschaftlichen und ökonomischen Bereichen gezwungenermassen Realität, was sich beschleunigend auf diese Prozesse auswirkte<sup>239</sup>. Ähnliches passierte im zweiten Weltkrieg. Die Zeit des Wiederaufbaus stärkte allerdings die alten Rollenbilder, sodass die ersten feministischen Utopien in den 60er und 70er Jahren mit ähnlichen Inhalten aufwarteten wie die vorher genannten. Zwar waren in vielen Bereichen die Frauen de jure gleichberechtigt, die Rollenverteilung zeigte sich in den Bereichen Arbeit und Familie dennoch als statisch.

Als starker Ausdruck einer feministischen Utopie, die gängige Strukturen auflöst und bisherige Grenzen erweitert, ist "Les Guérillères" von Monique Wittig genauer zu betrachten<sup>240</sup>. Wittig hat mit dem Werk formal und sprachlich etwas Neues geschaffen, das innerhalb der Utopietradition und innerhalb der feministischen Literatur zu beachten ist. Wittig sprengt mit Hilfe der Sprache die gängigen Grenzen und zeigt, "dass wenn die patriarchale Kultur Frauen durch die sprachliche Konstruktion des Sozialen einen geringeren Stellenwert als Männern zuweist und dies sprachlich reproduziert wird, so dass dieser Zustand als naturgegeben und nicht willkürlich gesetzt erscheint, dann muss auch durch die Erfindung einer anderen Sprachlogik eine neue Definitionsmacht geschaffen werden, die dann eine andere Wirklichkeit beschreibt."<sup>241</sup> Formal besteht der Text aus verschiedenen kurzen, in sich abgeschlossenen Teilen, die wie ein Puzzle kulturelle, historische, soziale oder politische Zusammenhänge einer heterogenen Gesellschaft von Frauen darstellen<sup>242</sup>. Mithilfe der Sprache will Wittig zeigen, dass die nach ihrer Meinung patriarchal geprägte Sprache in ihrer vermeintlichen Eindeutigkeit und Wahrheitstreue über aufgebrochene Linearität entlarvt werden kann – zum Beispiel im Bereich der Logik, der Wissenschaft oder des dahinter vermuteten Herrschaftsanspruches der Männer. Am klarsten kommt die individualisierende Komponente mit der Aussage auf den Punkt, ein gemeinsames Geschlecht von Frauen gebe es nicht, denn Frauen seien verschieden, nur die in den Namen enthaltene Geschlechtlichkeit verbinde sie. Ähnlich stuft sie Frauenliteratur ein, die es für sie auch nicht gebe, denn im Raum der Schriftstellerei sei man SchriftstellerIn und weder Mann noch Frau. Männer treten spät auf in "Les Guérillères", sie wurden von den Frauen besiegt, weil diese sich der Bedrohung der Gesellschaft bewusst waren und den Kampf mit den Männern suchen mussten. Die besiegten Männer werden jetzt grosszügig in die Gesellschaft aufgenommen, wo sie allerdings dem Gespött ausgesetzt sind

---

<sup>239</sup> Otten, S. 10.

<sup>240</sup> Marx/Mittag, in: Engels/Marx: Utopische Perspektiven. S. 172.

<sup>241</sup> ebd., S. 173.

<sup>242</sup> Oswald Wieners "Verbesserung von Mitteleuropa" ist in Stilistik vergleichbar.

– wie auch ihre "Errungenschaften", die von den Frauen ebenfalls verspottet werden. Erst mit dem grossen Kampf und dem Sieg kann ein neues Geschlecht entstehen: Sowohl das Männliche, als auch das Weibliche bedürfen nach dem Bruch, nach der Auseinandersetzung einer Neudefinition. Wittig zeichnet also klar das Bild des Bruches als Bedingung für das Neue: Der Ansatz ist zwar nicht neu, der Weg und die Lokalisierung des Ziels allerdings schon. Denn die Utopie ist nicht eine Beschreibung einer Welt, in der die Männer von den Frauen besiegt wurden, sondern einer Welt, in der nach diesem Sieg ein Neuanfang unter der Auflösung der bestehenden (männlich dominierten) Strukturen möglich ist. Der Weg führt dabei unter anderem über die Sprache, die auch nach dieser Auflösung neu geschaffen werden muss. Die Leichen der Menschen, die bei der Revolution sterben mussten, werden sorgsam aufbewahrt und einbalsamiert, damit man sie immer wieder betrachten und sich an das Gewesene erinnern kann.

Von vergleichbarer Bedeutung ist Marge Piercys "He, She and It/Body of Glass", wenn auch dieser Beitrag näher an der herkömmlichen Science-Fiction Literatur ist als der vorangehende, aber dennoch weit mehr als blosser Unterhaltung durch Fiktion bietet. Die Welt im Jahr 2053 von Piercy ist düster: Sie ist durch Kriege verwüstet, die Klimakatastrophe ist Wirklichkeit geworden, multinationale Konzerne regieren. Es gibt die Unterklasse, welche in sogenannten nicht geschützten Glops wohnen, und es gibt die Rebellischen, die in freien Städten wohnen. Cyborgs gehen mit Menschen Beziehungen ein und symbolisieren die Beziehung zwischen Mensch und Maschine. In einer Parallelerzählung wird das jüdische Ghetto von Prag um 1600 angeführt, womit der Konstruktcharakter von Geschlechtsidentitäten im Kontext unterschiedlicher medialer Umgebungen problematisiert wird<sup>243</sup>. So wird beispielsweise die Ausgrenzung der Frauen vom männlichen Machtdiskurs in der Parallelerzählung mit dem Erlernen von Hebräisch und Aramäisch dargestellt und durchbrochen, in der "Gegenwart" durch den Umgang mit den ebenfalls männlich geprägten Cyborgs. Hier geht es im Endeffekt um den Zugang zur Informationstechnologie und deren Ent-Patriarchalisierung. Die Muster sind, so gesehen, ähnlich, vor allem ist mit diesem Werk die Kausalität zwischen Männlichkeit und Katastrophe ebenfalls klar gegeben. Die dystopische Form ist noch um einiges eindeutiger gewählt. Allerdings wird nicht die Vernichtung des Männlichen angestrebt und zudem ist mit der Verschmelzung von Mensch und Maschine eine neue Symbolisierung der Männlichkeit gegeben. So gesehen ist dieser Roman auch ein Widerlegungsversuch des Marcuseschen Gedankens der allumfassenden Machbarkeit durch die Technologie, was zwar nicht neu, aber über die Symbolisierung des Männlichen aus feministischer Sicht mindestens eine Erneuerung des bestehenden Gedankens ist. Big-Brother-Elemente aus Orwells 1984 sind in "He, She and It" auch zu finden – aus feministischer Perspektive bekommen sie jedenfalls neue Aspekte, die über die reine Angst vor dem Überwachungsstaat hinausgehen.

---

<sup>243</sup> Marx/Mittag, in: Engels/Marx: S. 184 f.

Welche Fragen bleiben im Hinblick auf die Utopien der Gegenwart? Hat es eine Entwicklung gegeben, beispielsweise in der Rezeption von Utopien oder in der Darstellung der Frau innerhalb von solchen Entwürfen – egal, ob sie nun von Frauen oder Männern geschaffen wurden? Das Kapitel soll mit einigen Hinweisen in dieser Richtung abgeschlossen werden.

Barbara Holland-Cunz hat 16 feministische Theorien der Utopie der Gegenwart untersucht und ist dabei zu folgendem Ergebnis gekommen<sup>244</sup>: "Die häufigsten Nennungen zur Utopie beziehen sich (...) eindeutig auf die Abschaffung der Kleinfamilie und der Ehe – zugunsten von nicht-biologischen/freigewählten Grossfamilien und anderen Formen des Gemeinschaftslebens (-wohnens) und ebenso freiwilligen nicht-institutionalisierten Formen von heterosexuellen oder homosexuellen Partnerschaften. (...) Der (...) Teilbereich Lebensproduktion wird seltener in die utopische Spekulation einbezogen (...) Lebensproduktion meint für die Theorie ein Doppelmotiv: sowohl die technologische Ersetzung der biologischen Mutterschaft als auch die gesamtgesellschaftliche Verantwortung für die soziale Mutterschaft/die Entlastung der biologischen Mutter von den Folgearbeiten des Gebärens." Etwas weniger eindeutig fallen die Einschätzungen zum Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft aus: "Freiheit der Frau und Freiheit von patriarchaler Geschlechterpolarisierung werden allerdings durchgängiger thematisiert als das gesellschaftliche Wechselverhältnis zwischen Einzelner (und Einzelnem) und Gemeinschaft." Ähnlich uneindeutig fallen die Einschätzungen zur Ökonomie, zur Technologisierung und zur Ökologie aus. So bleibt die Idee des Gemeineigentums oft unerwähnt, eher die früheren Theoretikerinnen sprechen überhaupt von der Veränderung der Arbeit zu Spiel oder Kreativität. In einigen (vor allem früheren) Werken wird die Technologie gar als notwendige Voraussetzung für die menschliche Freiheit und insbesondere für die Freiheit der Frau angesehen, in den späteren Darstellungen der feministischen Theorie ist die totale Automation eher der patriarchale Alptraum eines Orwell oder Huxley.

Allen utopischen Theorien ist gemein, dass sie die Aufhebung der "weiblichen Häuslichkeit" fordern. Das ist bei einigen der Kern überhaupt: Die männliche Geschlechtermacht soll aufgehoben werden. Wie dies auf politischer Ebene geschehen soll, schildert nur eine Minderheit (zum Beispiel über Basisdemokratie, direkte Demokratie per Computer oder über gleichheitliche Verwaltung).

In der Utopie-Literatur des Feminismus beobachtet Holland-Cunz Ähnliches<sup>245</sup>: "Im Bild der utopischen Räte- und/oder Vollversammlung visualisiert die Utopie ihr Selbst/Verständnis einer basisdemokratischen dezentralen politischen Entscheidungsstruktur. Der kommunitäre Anarchismus der utopischen

---

<sup>244</sup> Holland-Cunz, S. 170 ff.

<sup>245</sup> ebd., S. 358/359.

Gemeinwesen wird in rätendemokratischer Form ausformuliert. (...) Kernkonflikt der utopischen Quellentexte ist die Öffnung des isolationistischen Gemeinwesens nach Aussen, die sich aus massiver aussenpolitischer Bedrohung zwingend ergibt. In der Entstehungsgeschichte der Utopien wird patriarchale Gewaltherrschaft scharf kritisiert. (...) Im Bild der utopischen Heldin und deren Bezug auf einen weiblichen Gegenpart visualisieren die Entwürfe den innovativen Aspekt weiblicher Konfliktfähigkeit in persönlicher Intensität." Gemeinsam sind der utopischen Theorie und den utopischen Erzählungen gemäss Holland-Cunz das Feindbild (Patriarchat und die patriarchale Kleinfamilie) und die politische Konsequenz, dass die Siegeschancen des Feminismus gering seien. Unterschiede bzw. Widersprüche sind in den konkreten Strategien auszumachen (zum Beispiel Reformation versus Subversion oder Revolution).

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Claudia Andel, wenn sie schreibt, dass die feministischen Utopien das Patriarchat kritisieren, indem sie ihm entweder ein Matriarchat gegenüberstellen oder indem sie Entwürfe bereitstellen, welche gleiche Chancen für beide Geschlechter ermöglichen. In den utopischen Entwürfen, die Claudia Andel fokussiert, ist zudem die Erkenntnis verbreitet, dass die Unterdrückung der Frau im individuellen Rahmen nicht lösbar sei sondern öffentlich ausgetragen werden müsse. Technologiefixiertheit, Verrohung, Persönlichkeitsverlust oder Konkurrenzdenken werden oft als männliche Attribute verwendet.

Mit Sicherheit sind feministische Utopien schliesslich und endlich typische Utopien, die zwar formal oft andere Wege gehen als ältere oder thematisch anders fokussierende Utopien, aber inhaltlich noch immer Ausdruck der aktuellen Situation bzw. darauf antwortend sind. Sie widerspiegeln den Diskurs im Feminismus mit seinen unterschiedlichen Problembeschreibungen, mit der mehr oder weniger grundsätzlichen Herangehensweise (von der Vernichtung der Männer bis hin zu einem friedlichen Nebeneinander) und mit den schliesslich sehr unterschiedlichen Lösungsansätzen. Feministische Utopien "kranken" ebenfalls an der Frage nach dem Übergang, weil sie sich in teils sehr unterschiedlicher Detaillierung über die konkrete Ausgestaltung der politischen und sozialen sowie ökonomischen Systeme auslassen. Viel wichtiger im vorliegenden Deutungszusammenhang ist aber ein anderer Punkt: Der Vorwurf an die Utopien – ganz generell – ist ernst zu nehmen, dass diese aus männlicher Perspektive das Weibliche oft ausklammerten oder gar unterdrückten. Mag es auch noch so ein Ausdruck des jeweiligen Zeitgeistes sein: Die Idealvorstellung kann nur dann ideal sein, wenn sie es für Männer und Frauen ist. Man mag noch in Kauf nehmen, dass einzelne Bevölkerungsschichten benachteiligt werden, weil ein Hinwegsehen über alle Unterschiede oftmals zuviel des Guten gewesen wäre – nur schon die Thematisierung ökonomischer Ungerechtigkeiten kann beispielsweise im 16. und 17. Jahrhundert einer äussert ketzerischen Handlung gleich. Hätten dann auch noch Mann und Frau gleich werden sollen, hätte die Utopie wohl definitiv keine Chance gehabt. Die grundsätzliche Zementierung der



Unterdrückung oder Benachteiligung der Frau über Utopien ist allerdings schon weniger nachzuvollziehen. Allerdings kann das Matriarchat, genauso wie das Patriarchat, keine Lösung sein, es wäre wieder eine bessere Lösung für die eine Hälfte.

## 8 Utopien der Gegenwart

### 8.1 Einleitung

Vielerorts wird behauptet, das 20. Jahrhundert sei ein Jahrhundert der Dystopien: Aus der Vorherrschaft der Wunschutopien sei eine Vorherrschaft der Furchtutopien geworden<sup>246</sup>. Im 19. Jahrhundert gebe es noch einige Wunschutopien von grosser Kraft (genannt werden meist Bellamys "Looking Backward" und Morris' "News from Nowhere"), doch mit H.G. Wells' "Die Insel des Dr. Moreau" sei 1896 ein eindeutiges Zeichen grösst möglicher Dystopie gesetzt worden. Die beiden Kriege des 20. Jahrhunderts und die drei grossen Dystopien hätten dann das ihrige dazu beigetragen, die Furcht endgültig über den Wunsch zu stellen. Die Konvergenz der politischen Pole, welche aus den grossen Diskussionen des 19. und 20. Jahrhunderts herausgewachsen sind, tragen das Ihrige dazu bei, dass ein Wunschbild gar nicht mehr nötig ist: Das Wunschbild – die Utopie – ist selber Teil der Diskussion geworden und hat an Kraft verloren. Im Kapitel 8.3 wird näher darauf einzugehen sei, dass gerade im kapitalistisch-westlichen System der Widerstand als Teil des Systems vom System lebt und sich widersprüchlich als die systeminhärente Kritik gibt, sich allerdings nicht als solche sieht. Das prinzipiell Andere oder Bessere scheint aus der Welt verbannt, nicht aber die terroristische Apokalypse oder die ökologische Schreckensutopie: Zwei Felder, welche noch Extrempositionen auf dem Utopien- bzw. Dystopienfeld vereint.<sup>247</sup>

Das utopische Bild ist immer aus zwei Blickwinkeln zu betrachten: Aus einem absoluten und aus einem zeit-relativen. Am Beispiel Morus' ist dies einfach abzulesen: Niemand würde behaupten, Morus hätte eine Dystopie verfasst. Allerdings würde heute auch niemand mehr seine Konzeption verwirklichen wollen – eine Konzeption, die sich von Orwells schöner neuer Welt gar nicht so gross unterscheidet. Verändert haben sich die zeit-relativen Faktoren. Klar ist aber, dass absolut gesehen Morus eine Utopie und Orwell eine Dystopie verfasst hat, denn Absicht und Aussage sind klar in diese jeweilige Richtung festzumachen.

Einem weiteren Punkt ist Beachtung zu schenken: Wie unter anderem im Kapitel über feministische Utopien ausgeführt wird, müssen Rezeption und Produktion von Utopien nicht übereinstimmen. Im Gegenteil: Es ist zu beobachten, dass die anfänglichen Schriften noch eher beachtet wurden, weil sie seltener waren und mehr gesellschaftliche Sprengkraft enthielten. So war Morus' Utopia von anderer Bedeutung als P.M.s bolo'bolo in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts – ganz einfach auch deswegen, weil es eine individualisierte Utopieschreibung gibt, die

---

<sup>246</sup> Zusammenfassend sei an dieser Stelle auf Saage verwiesen: Utopienforschung. Eine Bilanz. S. 89.

<sup>247</sup> Zur Schrumpfung der Konflikte zwischen Dissidenz und Bewahrung siehe unter anderem Kohler, S. 88/89.

erst 20 Jahre nach dem Ende des zweiten Weltkrieges entstanden ist. In hoch entwickelten Ländern mit Meinungsäusserungsfreiheit können noch so ketzerische Schriften verbreitet werden, sie gehen oft unter in der breiten Masse, was gerade bei feministischen Utopien oder einfach bei Utopien von Frauen bemerkenswerterweise oft geschieht. Was heisst das in Bezug auf die Frage, ob das 20. Jahrhundert ein Jahrhundert des Dystopien sei? Die Grundgesamtheit ist in Frage zu stellen. Es kann nur gesagt werden, dass im Rahmen der utopischen Literatur vor allem drei Werke rezipiert werden, und diese drei Werke sind Dystopien. Es kann ausdrücklich nicht gesagt werden, dass es im 20. Jahrhundert keine oder weniger Utopien gegeben haben soll: Nicht die Produktion, sondern die Rezeption bildet die Grundlage für diese zu hinterfragende Aussage. Es sind im Folgenden einige Beispiele aufgeführt, die allesamt Ausdruck der bereits erläuterten Individualisierung sind. Dies mag ein weiterer Grund dafür sein, dass die Rezeption der Utopien flacher und heterogener ist als in den vorangehenden Jahrhunderten: Utopien werden von Autoren erstellt, die bestimmte Milieus oder Problemkreise fokussieren, und sie werden von den entsprechend Betroffenen rezipiert.

Natürlich ist aus den genannten Gründen eine Dystopien-Schreibung nahe liegend, gerade der zweite Weltkrieg hat mit dem Nationalsozialismus und mit Konzentrationslagern schon selbst pseudo-utopische Ansätze geliefert. Auch Umweltverschmutzung, soziale und ökonomische Probleme haben erst im 20. Jahrhundert Dimensionen erreicht, die eigentliche Weltuntergangsszenarien nicht mehr so fern erscheinen lassen. Man denke dabei nur an den in den 80er Jahren bekannt gewordenen Begriff des militärischen Over-Kills. Dennoch sind diese Probleme auch mit Utopien "lösbar", nicht nur mit der Abschreckung durch Dystopien. Und schliesslich bleibt es dabei: Was dem Einen Utopie, ist dem Andern Dystopie. Dies ist auch erst eine Erscheinung bzw. Erkenntnis des 20. Jahrhunderts.

## **8.2 *P.M.'s bolo' bolo***

### **8.2.1 Einleitung**

In der Betrachtung der Utopien der Gegenwart nimmt P.M.'s Utopie "bolo'bolo"<sup>248</sup> eine Sonderstellung ein, auch wenn sie innerhalb der internationalen Utopieliteratur nur marginal rezipiert wurde und wird. Sie verkörpert einen bestimmten Utopie-Typus, der in der Gegenwart nur noch selten anzutreffen ist. Das Werk ist zudem in einer Zeit entstanden, die zwischen der Tradition der 68er und vor der grossen Wende von 1989 liegt, was von

---

<sup>248</sup> Die Erstausgabe von 1983 wurde bis 1995 sechsmal neu aufgelegt und laufend ergänzt, inhaltlich aber nicht abgeändert. Für das vorliegende Kapitel wurden die Ausgaben von 1983 (Erstausgabe) und diejenige von 1995 (sechste Auflage) verwendet. Wo nichts anderes angegeben, beziehen sich die Seitenzahlen auf die sechste Auflage.

zusätzlicher Bedeutung ist. bolo'bolo folgt in weiten Teilen der klassischen Utopieschreibung, dies sowohl formal als auch inhaltlich, bietet aber aufgrund der aktuellen Problemstellungen, die im ersten Teil detailliert beschrieben werden, eine unverschlüsselte Lösung an, die entkoppelt ist von einer romanhaften Schilderung. In bolo'bolo spielt der Autor P.M. zwar oft mit ironischen Elementen, die Grundaussagen und viele Details sind aber eindeutig festgelegt und unzweifelhaft klarer Lösungsbestandteil. Oftmals ist an utopischen Werken zu kritisieren, dass sie die Frage des Übergangs nicht behandeln: P.M. geht in bolo'bolo einen neuen Weg und verkoppelt die Ist-Analyse mit der Schilderung des Übergangs, die zur Darstellung des neuen Projektes, der Utopie per se, führt. Dieser Übergang ist in einem neueren Aufsatz allerdings etwas anders geschildert.

P.M. ist das Pseudonym des Autors, der heute in Zürich lebt und durch weitere Aktivitäten mit utopischem Denken verbunden ist. P.M. hat nicht nur bolo'bolo verfasst, sondern weitere Texte, die im näheren oder weiteren Umfeld der Utopietradition anzusiedeln sind. Die nachfolgenden Betrachtungen fokussieren bolo'bolo, ziehen am Rand die Werke "Agbala doo!", "Olten, alles aussteigen" und den Aufsatz "The golden globes of the planetary commons"<sup>249</sup> mit ein. Mit P.M. hat der Autor dieser Arbeit am 14. November 2006 ein Gespräch geführt, an das sich eine Diskussion unter Einbezug des Publikums anschloss. Im Gespräch ging es einerseits um einen erweiterten Deutungsrahmen des Werkes, andererseits um die Frage nach dem Scheitern und nach allfälligen Anpassungen beziehungsweise Korrekturen. Somit stand schliesslich die Frage im Zentrum, wie die Utopie im Jahre 2006 aussehen würde – gleich oder eben anders. Die Transkription des Gespräches findet sich im Anhang.

### **8.2.2 bolo'bolo beginnt mit der Analyse des Jetzt**

Am Anfang von bolo'bolo steht der Tagtraum in einem Zürcher Bus. Zwar wird das Wesen des Tagtraumes im utopischen Zusammenhang nicht weiter ausgeführt, dennoch ist der Urgedanke – die Motivation der utopischen Konstruktion – über den eskapistischen Tagtraum aus dem Alltag heraus definiert. Der Autor leitet die aktuellen Problemstellungen des Alltags sodann aus früheren Weichenstellungen in der Zeit der Sesshaftigkeit her, erläutert dann die Entstehung von Macht und Machtgefügen (zum Beispiel zwischen den Geschlechtern), von Fortschritt, Entwicklung und Geschichte. Dies alles sei vor der Sesshaftigkeit, die erst die Planung und daraus resultierend Verantwortlichkeiten und Geschichtsschreibung ermöglichen bzw. gar benötigen würde, kein Thema gewesen. Damit seien auch erste Utopien entstanden (gemeint ist wohl Platon), die totalitärer und diktatorischer Natur gewesen seien. "Wie schlecht es uns ging, zeigt die Tatsache, dass nun Utopien und Träume von goldenen Zeitaltern, vom Paradies, von Arkadien, Atlantis usw. als

---

<sup>249</sup> Erschienen im "Commoner" 2006.

Rechtfertigungs- oder Trostideologien gebraucht wurden. Die Männer im Zentrum sagten uns, dass nur straffe Organisation und verbesserte Produktionsmittel wieder zum Glück führen können."<sup>250</sup> P.M. macht zum Wesen der Utopie an dieser Stelle somit zwei Aussagen: Erstens seien Utopien erst möglich, wenn es den Menschen schlecht gehe (denn sonst würden sie ja über den idealen Staat nicht nachdenken), zweitens würden die vorgelegten Entwürfe nicht das Problem lösen, sondern nur darüber hinwegtrösten.

Mit der Weiterentwicklung der Arbeitsteilung, überhaupt der Arbeit in der Industrie, ausserhalb des selbstverwalteten Unternehmens, sei die sogenannte Planetare Arbeitsmaschine PAM entstanden. Die Menschen hätten diese Maschine aufgezogen, sie würden – so P.M. – auf dem Planeten herrschen. Das Wirtschaftsprinzip sei die Umwandlung menschlicher Energien in Arbeit und die Verwandlung von Arbeit in messbare Produkte. Die PAM verkörpere das Wirtschaftsprinzip. Alle Menschen seien in der PAM, wer glaube, der Maschine entkommen zu sein, erfülle eine Aussenseiterrolle zum Beispiel als Clochard oder Hippie. Die Rebellion sei Teil der Maschine<sup>251</sup>. Die PAM bestehe aus A) Information, B) Produktion, C) Reproduktion. Diese Dreiteilung (in A, B und C) wird nachfolgend für verschiedene Kategorien und Inhalte immer wieder verwendet. Kurz gesagt geht es dabei um eine Aufteilung der Welt, der Bewohner, manchmal auch der Länder oder Wirtschaftszweige in drei Gruppen, die einer klaren Hierarchie unterworfen sind. Zwischen und innerhalb der drei Gruppen gebe es Deals, die das System aufrecht erhalten würden (man gibt und man bekommt). Dieses "Spiel", wie es P.M. nennt, gerate in eine Krise: die Deals seien faul geworden, v.a. der Konsum-Deal, der in eine Sackgasse geraten sei, weil die Lebensqualität sinke. Es entstünde mehr Rebellion, denn auch die Reichen (A) seien unzufrieden. Die Abstossung richte sich gegen die Maschine selbst. Selbst die Glücklichen im A-Bereich würden sich umbringen, so könne die Entwicklung für die andern nicht mehr gerechtfertigt werden. So würde es sogar C-Gesellschaften in A-Gesellschaften geben, dies sei eine neue Form der Armut. Somit, und das ist die finale Schlussfolgerung, sei das wahre Leben anderswo. Denn es würde nicht mehr reichen, einfach die C-Deals zu beseitigen (da es ja auch in den A- und B-Bereichen Probleme gebe), sondern die ganze Maschine, das ganze System müsse bekämpft werden. Damit ist die Erkenntnis hergeleitet und festgehalten, dass die PAM beseitigt werden müsse.

### 8.2.3 Übergang zum Projekt

Wie der Übergang zur Utopie aussehen könnte, schildert P.M. mit dem Begriff der Substruktion. Hier stösst man auf eine Kernaussage in der Übergangsfrage, die von vielen Utopie-Autoren ignoriert wird. Substruktion sei, so P.M., mehr als nur Subversion. Denn diese zerfalle immer wieder in sich selbst, wenn man ihr nicht parallel neue Lebensformen bereitstellt. Subversion muss mit Alternativen

---

<sup>250</sup> P.M., bolo'bolo', S. 11.

<sup>251</sup> Siehe dazu Kapitel 8.3 zur Frage der Kommerzialisierung.

kombiniert werden, der neu geschaffene Raum muss sofort von neuen Konstruktionen besetzt werden. Denn einfache Konflikte braucht die Maschine sogar, um Schwachstellen kennen zu lernen und auszumerzen, reine Subversion würde sie also stärken<sup>252</sup>. Es müssen immer alle Lebensbereiche hinterfragt und abgelehnt werden und gleichzeitig müssen die neuen Konstruktionen bereit stehen. Das sei Substruktion, die Kombination von Zerstörung und Kreativität.

Die einzelnen Bereiche werden mit Dyskos bekämpft, das bedeutet Dysinformation (A), Dysproduktion (B) Dysruption (C). Dieser neue Begriff für zerstörerischen, subversiven Widerstand ist das Fundament des Überganges in der Substruktion. Die Dyskos müssen global angelegt sein. Das nennt P.M. dann Trikommunikation (drei, damit sind alle drei Weltgegenden A, B und C gemeint: Eine Art Super-Dysko). Diese Substruktion ist Prozess und Projekt zugleich, sie vereint den Übergang vom Jetzt zur Utopie, sie gibt den Handlungen und allgemein den Menschen ein Ziel vor Augen, damit sie überhaupt aus der PAM ausbrechen können (denn alles andere wäre systemimmanent).

#### **8.2.4 Die ibus in den bolos**

Nach dieser sauberen Herleitung zeichnet P.M. ein präzises Bild seines Projektes. Der Grundgedanke ist klar: Eine Rückkehr zum natürlichen ("und noch freieren") Leben sei nicht möglich, da die Grundlagen dafür zerstört worden sei. Die Utopie P.M.'s ist somit nicht einfach der Idealstaat, sondern der Idealfall einer Welt-Konstruktion unter den (von P.M. als gegeben betrachteten) aktuellen Bedingungen. Wer diesen neuen Zustand (das Ziel) definieren soll, und ob dies ohne Hierarchie möglich sein soll, wird nachfolgend noch genauer einzugehen sein.

Die neuen Gemeinden müssen, so P.M., klein und autark sein. Sie würden Geld, Grossindustrie und Staat überflüssig machen. Der neue Reichtum, der sich dadurch auf tun würde, müsse mit Kreativität genutzt werden. P.M. stellt an den Schluss der Übergangsfrage bzw. an den Anfang der Beschreibung einen Zeitplan: Dieser beginnt mit der Publikation seines Buches und sieht vor, die bolos 1984-1987 zu realisieren, die anschliessend bis ins Jahr 2346 funktionieren würden. Was nachher kommt, ist nicht ganz zu entschlüsseln, deshalb beschränken sich die folgenden Betrachtungen auf die Zeit der bolos<sup>253</sup>.

P.M. stellt ein Wörterbuch zusammen. Es würde zu weit gehen, die einzelnen Begriffe hier aufzulisten und zu übersetzen, deswegen sollen exemplarisch die wichtigsten herausgegriffen werden. Wieso P.M. neue Begriffe geschaffen hat, ist Teil der Diskussion in Kapitel XYZ. Die Absicht der folgenden

---

<sup>252</sup> P.M., bolo'bolo, S. 46. Dieses Element lehnt sich an die Luhmansche Autopoiesis an: Die Eigenproduktion des Systems, die alles enthalten muss, auch die Selbstnegation. Siehe dazu u.a. Waschkuhn, S. 231.

<sup>253</sup> ebd., S. 62-65.

Zusammenstellung ist, die Utopie in kurzer Form verständlich zu machen, was allerdings die Transformation auf eine Art reduziert, die die Begriffe innerhalb der Utopie und die jetzigen Begriffe (innerhalb der PAM) zu nahe aneinander rückt:

- ibu: Mensch
- bolo: Wohngemeinschaft aus 500 ibus. Kein ibu darf aus seinem bolo vertrieben werden. Kein ibu muss in einem bolo wohnen. Das bolo ist weitgehend selbstständig. Gäste müssen versorgt werden können. bolos können untereinander tauschen. bolos sind sehr verschieden, gleich ist ihnen nur Grösse und Anzahl Mitglieder. bolos werden oft in vorhandenen Gebäuden errichtet. Die Vielfalt der Lebensweisen soll die Massenkultur, den "individualistisch verbrämten Kollektivismus unseres Alltages, die zentral gesteuerten Moden und auch die genormten Staatssprachen" auflösen.
- sila: Abmachung (Vertrag, Verfassung). Dazu gehören (jeweils mit konstruierten Wörtern umschrieben): Privateigentum in einem Behälter (taku), medizinische Betreuung, Reisefreiheit, Religions- und Kulturfreiheit (nima, ist von bolo zu bolo verschieden), Duellierfreiheit und Suizidfreiheit. Interessantes Detail: "Umgekehrt sollte ein bolo auch das Recht haben, Gäste abzuweisen, wenn es schon mehr als 10 Prozent zusätzliche Bewohner beherbergt."<sup>254</sup>
- kana: Grossfamilie, 15-20 ibus. Es gibt etwa 20 kanas pro bolo.
- Für die Selbstversorgung muss jedes ibu in seinem bolo etwa 1 Monat auf dem Feld arbeiten. Die Vielfalt der Nahrungsmittel soll dadurch aber nicht eingeschränkt werden. Gemäss P.M. bestehe heute sowieso nur eine Pseudovielfalt der Nahrungsmittel (er erwähnt als Beispiele die gelbe Einheitsbanane, verkümmerte einheimische Kräuter etc.). Somit soll das Angebot "echt" vielfältiger werden.
- Verbindung von Agrikultur und Fabrikultur: Grosse Teile der industriellen Produktion werden überflüssig, da pro bolo nur noch eine Einheit (z.B. ein Bus oder ein Computer) nötig würden. P.M. konzipiert eine Wirtschaftlichkeit, die auf kommunaler (=bolo) Autarkie basiert, die aber auch eine Partizipation der Teilnehmenden einrechnet. So können gewisse Dinge von den ibus selber hergestellt oder repariert werden.<sup>255</sup>
- P.M. geht davon aus, dass im aktuellen System vieles auseinandergerissen wurde, was eigentlich zusammengehört, wie zum Beispiel das Wohnen und die Arbeit oder das Arbeiten und die Erholung. Da mit den bolos diese Dinge wieder zusammen geführt würden, bräuchten die bolos weniger Energie.
- Die ibus können bestehende Bausubstanz neu nutzen, renovieren, rezyklieren. Es gibt kein Bodeneigentum, somit gibt es auch keine Bauvorschriften.
- Die absolute Entscheidungsfreiheit der bolos zeigt sich beispielsweise in der Annahme, dass selbst Krankheiten einer Selbstdefinition unterliegen<sup>256</sup>. So soll es Verrückten-bolos geben, Blinden- und Invaliden-Bolos. Allgemeingültigkeit

---

<sup>254</sup> ebd., S. 78.

<sup>255</sup> Vergl. dazu Fritjof Bergmans "Neue Arbeit".

<sup>256</sup> ebd., S. 123.

ist im vorliegenden Werk nicht vorgesehen. Forschung allerdings, die ja unter anderem auch Allgemeingültigkeit produziert, ist in den bolos vorgesehen (pili).

- Es passiert nicht mehr viel, deswegen braucht es auch keine Massenmedien mehr.
- Die Arbeit, die getan werden muss, die aber niemand tun will, wird verteilt – so, dass zum Beispiel jedes ibu einfach 10 Prozent seiner Zeit dafür einsetzt.
- Der Zusammenschluss mehrerer bolos ist möglich. P.M. redet in diesem Fall von Zusammenarbeit.
- Das ökonomische Prinzip des neuen Systems ist der Tausch (feno).
- Reisen ist möglich, und – wo noch nötig – kann ein Transport mit Tieren stattfinden.
- Streit ist kultiviert und heisst Yaka.

### 8.2.5 Diskussion

P.M. stellt zu Beginn seines Aufsatzes im Commoner (siehe Einleitung dieses Kapitels) fest, dass alle "minor problems can all be easily solved." Beispielhaft nennt er einige solcher Probleme, die sich zum Teil sogar selber lösen würden: So würden wir innerhalb der nächsten Jahre unsere Ölvorkommen aufgebraucht haben – dies zu einer Zeit, in der wir sowieso den CO<sub>2</sub>-Ausstoss senken müssten. Die Wirtschaft würde sowieso bald kollabieren, dies genau in einer Zeit, in der es "in" sei, zu einem einfacheren Life-Style zurückzukehren. Und schliesslich sei für die Reduktion der Staats-Grössen genug Demokratieverständnis vorhanden – es brauche die grosse Revolution nicht mehr. Wir seien, so P.M. in der Einleitung abschliessend, ein Volk von "Do-It-Yourselfers", wir hätten genug Eigenverantwortung für sinnvolle Selbstorganisation. Europa hätte im 15. Jahrhundert diese Möglichkeit schon mal gehabt, nun bestehe die zweite grosse Chance.

Im Aufsatz erläutert P.M. auf der Basis von "bolo'bolo" die Organisationsform seiner Utopie. Der Übergang – die Substruktion – sieht in diesem Text verglichen mit „bolo’bolo“ allerdings etwas anders aus. Hier spricht P.M. nicht mehr von dieser Kombination zwischen Subversion und Kreativität, sondern von "good governance" und von "comprehensive program of political, technical and social measures, best managed from people to people". Für die Planung solcher Konzeptionen schlägt er die "Golden Ball Bar" vor: Menschen mit den gleichen Interessen (dienjenigen für eine Neukonzeptionierung) treffen sich in den Bars, die durch einen goldenen Ball gekennzeichnet sind. Sie entwerfen und diskutieren neue Ideen. Damit diese Ideen umgesetzt werden können, braucht es die "Big Offer" der 500'000 VISA-Card-Benutzer, "that use 80% of the planet's resources and never compensated the others for 400 years of colonial and subsequent exploitation." Somit ist der grösste Unterschied zu "bolo'bolo" in der Frage nach dem Übergang auszumachen, worauf sich dieser Aufsatz auch konzentriert.



Zwischen den beiden Texten – „bolo’bolo“ und dem eben zitierten Aufsatz im „Commoner“ liegen 25 Jahre. Die Grundideen haben sich dabei, wie bereits ausgeführt, nicht geändert. „bolo’bolo“ ist in einer Zeit entstanden, wo Kritik am bestehenden System genauso salonfähig war wie die Kritik an dieser Kritik. Die meisten Begriffe (wie zum Beispiel Kapitalismus, Kommunismus oder Nation) waren belastet. So ist zu erklären, wieso P.M. neue Termini einführte: Für Weltkapitalismus beispielsweise Planetarische Arbeitsmaschine PAM (planetarisch ist umfassend und schliesst die Flucht aus). Diese Begriffskonstruktionen mögen teilweise etwas seltsam erscheinen, sie sind aber klar als Ausdruck der damaligen Zeit und als Versuch zu werten, die Konnotationen dieser Zeit zu umgehen.

Als Utopie will P.M. „bolo’bolo“ allerdings nicht formuliert haben, der Text ist im literarischen Sinn einfach in dieser Form entstanden. Die fehlende Absicht kann allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass die gesamte Konstruktion und auch die klare Verwirklichungstendenz aus dem Entwurf eine Utopie machen. Gerade diese Tatsache ist durch den Begriff der Substruktion versinnbildlicht: Der Anfang zum Übergang passiert innerhalb des Systems. Er ist thematisch gewichtet und macht den Text zur klassischen Utopie. P.M. zeigt sich denn auch überzeugt von der Chance, seine Utopie zu realisieren. Als zentral bezeichnet er dabei die ökologische Rahmenbedingung: Die eigentliche *Conditio sine qua non* im Gesamtkonstrukt. Bemerkenswerterweise ist es genau dieses Element, das in den letzten Jahren aufgrund der mittlerweile anerkannten Klimaprognosen an Bedeutung und an Akzeptanz gewonnen hat. Die Chancen für eine Verwirklichung müssten besser stehen als vor 25 Jahren.

Auch wenn die Konstruktion oft Unmögliches enthält (was, so P.M., einfach als literarische Provokation gemeint sein soll), ist sie im Kern realistisch, liberal und – gerade im Bezug auf den angestrebten Energieverbrauch von 500 Watt pro Person und Tag – notwendig, auch wenn heute schon 2000 Watt für Industrieländer als ehrgeiziges Ziel gelten. Die Schweiz wäre mit ihren demokratischen Mitteln (Initiative) prädestiniert für „bolo’bolo“, sämtliche Forderungen könnten über demokratische Wege gefordert werden. Allerdings geht P.M. davon aus, dass über die Diskussion und über die Demokratie der Widerstand zu gross wäre, da schliesslich genau diese Elemente Teil des Systems wären und nicht vom Widerstand („Substruktion“), sondern von der über die Mehrheit nun mal festgelegte Konform geprägt sind. Zudem stünde das Geld dafür nicht zur Verfügung. Kurz gesagt müsste „bolo’bolo“ tatsächlich über Substruktion (zuerst innerhalb, dann ausserhalb der PAM) realisiert werden – nicht über künstlich zu beatmende Museums-bolos, sondern über einen revolutionären Umbruch, der mindestens einen Kontinent umfassen würde. Das neue System würde nicht alle Probleme lösen, aber viele, meint P.M.: Und es würde das ökologisch Problem aus der Welt schaffen, deren Lösung die Bedingung für alle andern Funktionen der heutigen Gesellschaft sei.

### ***8.3 Die Utopie des Nichtkapitalismus und des Nichtkommerziellen***

#### **8.3.1 Kritik und Romantik als Marke**

Die Urkonzeption der Utopie als alternativer – oder genauer: optimaler Gesellschaftsentwurf hat sich verändert. Marcuse kann nicht zugestimmt werden, dass das "Everything-Goes", wie seine Auffassung der heutigen Möglichkeiten zu lesen ist, die Utopie überflüssig gemacht habe – die Utopie ist nicht am Ende, sie hat sich gewandelt. Sie ist auch 1989 nicht zu Ende gegangen, auch wenn ein zentrales Konzept der Utopietradition in Schall und Rauch untergegangen ist. Es war nicht die Utopie, sondern eine spezielle Form totalitärer und zentralistischer Herrschaft<sup>257</sup>. Wenn man es ganz genau nimmt, lag es nicht am Wesen der Utopie, es waren schon gar nicht die sozialistischen oder kommunistischen "Originalentwürfe", sondern verfälschte Modelle, die unter Korruption und Eigeninteressen an sich selber kaputt gegangen sind. Natürlich ist der Hang zu dieser Art von Scheitern im konkreten Modell enthalten, die Umsetzung hat bewiesen, dass das Modell nicht funktioniert. Ob damit auch die Idee gescheitert ist, bleibt offen. Der Kommunismus und der so ausgestaltete Sozialismus sind in Osteuropa und in der Sowjetunion nicht erst 1989 gescheitert, und auch wenn Nordkorea, Kuba und zum Teil China noch daran festhängen, kann ohne Weiteres vom Ende der kommunistischen Utopie (aber nicht von der Utopie per se) gesprochen werden. Das "Festhängen" am Bestehenden war auch in den letzten Tagen der DDR zu beobachten, wie zahlreiche Berichte zeigen<sup>258</sup>: Die Enttäuschung darüber, dass ihr mit Überzeugung vertretenes System versagt hatte, das sie auch dann und wann zu "Lügen im Sinn der Wahrheit" verleitet hatte, wie es ehemalige Parteifunktionäre nostalgisch formulieren, diese Enttäuschung hat bei Einigen zum Umdenken, aber bei Vielen zum anfänglichen Festhalten geführt. Hier wurde die Hoffnung zur blinden Utopie-Verwässerung.

Auf die verbliebenen unbeirrbar Nationen wird an anderer Stelle einzugehen sein, was hier interessiert, ist der Fokus auf die kommerzialisierten Nationen. Mit Kommerzialisierung ist hierbei nicht eine Abwandlung zum Produkt per se gemeint, sondern eine gesamtstaatliche Ausrichtung sämtlicher Teilsysteme auf den Kapitalismus. Kommerzialisierung, kurz: Ausgerichtet auf gewinnbringenden Handel, ist quasi die Leitidee. Friede ist kein rein nationalstaatliches Ziel mehr, sondern ist Voraussetzung für ein sicheres Wirtschaftsleben. Nimmt man diese Staaten als Mehrheit in den Fokus, zeigt sich schnell, dass ausserhalb des Kapitalismus nur wenig möglich ist: Anders ausgedrückt liegen die Alternativen des Kapitalismus nicht anderswo, sondern praktisch nirgendwo. Das Nirgendwo gibt es vordergründig – es ist innerhalb des Systems vorgesehen, ein Subsystem

---

<sup>257</sup> Heyer, S. 881.

<sup>258</sup> Zum Beispiel bei Bongartz, Dieter: Quedlinburger Requiem. Veröffentlicht in der "die tat", Nr. 50, Dezember 1989. Der Untertitel der Materialsammlung heisst "Bericht vom Ende der Utopie".

sozusagen, es umfasst alles, was alternativ, individuell und anders sein soll als der sogenannte Mainstream.

Eva Illouz hat vom Konsum der Romantik gesprochen und festgehalten, dass gerade die Romantik, die in ihrem Wesen von der Abwesenheit des Kommerzialiserten lebt, durchkapitalisiert ist und als Subsystem geldwerte Emotionen für Natürliche oder absolut Individualistische ausgibt. Romantik (und die gelebte Liebe) ist nicht romantisch, sondern der gesellschaftliche Code für ex-ante-erotischen Austausch, der so individuell sein soll, wie nur möglich – also gar nicht.<sup>259</sup> Auch die Ehe wird bildlich dem Zustand des Verliebtseins angeglichen, der eheliche Alltag taucht nur noch selten auf. Der Konsum dient in der Liebe der Bekräftigung des Gefühls, in der Abgeschiedenheit von zivilisatorischen Routinen zum Erlebnis wahrer Gemeinsamkeit zu gelangen.<sup>260</sup> Um die "Utopie" einer Freiheit von allen ökonomischen Verstrickungen zu bewahren, neigen die Beziehungspartner dazu, den Konsumcharakter ihrer eigenen Liebespraktiken zu verkennen<sup>261</sup>. Die Kommerzialisierung des "Nicht-Kommerziellen" – ja, sogar der Wünsche beziehungsweise deren Erfüllung – ist Fakt, Utopie ist das Nicht-Kommerzielle und die Romantik. Diese romantischen Bilder sind Simulakra, stereotype Kopien, von denen es keine Originale gibt.<sup>262</sup>

Subkultur ist das Programm gegen Kommerz und genauso vom System erfasst wie der "billigste Kommerz". Die Alternative als Kritik ist ebenfalls vom System erfasst, sozusagen vorgesehen und auf dem Markt der Kritik handelbar. "Wenn die Kritik erfolgreich, also öffentlichkeitswirksam ist, verwandelt sich der Kritiker selbst in einen Markenartikel...Das Protestlied gegen den Weltsound von MTV endet als Nummer eins der Charts...Die Subkultur wird zum Markenartikel, der Rebell zum Star und die alternative Szene zum Motor der Unterhaltungsindustrie."<sup>263</sup> In Misiks Publikation zum Radical Chic und zur neuen Linken wird klar, dass die Kommerzialisierung der Kritik zu einer noch nie dagewesenen Absoftung der Rebellion geführt hat. Und wenn die Kritik nicht abgesoftet ist, dann ist sie mindestens "kalkuliert exaltiert" – sprich: kommerziell

---

<sup>259</sup> Illouz, S. X. "Der kapitalistische Markt beginnt, in die private Sphäre der Liebe einzudringen." Auch Vollmar ist der Frage nach dem Einfluss des kapitalistischen Marktes auf die Liebe empirisch nachgegangen: Vollmar, S. 207 f.

<sup>260</sup> Illouz, S. Xiii und S. 29ff. Illouz stellt fest, dass in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts mehr und mehr Tanzlokale und Vergnügungsparks entstanden sind, was in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts zu einem eigentlichen Massenmarkt führte. Liebesromantik wurde zunehmend mit Konsum assoziiert. Bereits 8 Prozent des Einkommens wurden damals in diese Art von Unterhaltung investiert. Die daraus entstandene Massenkultur (die durchaus zu einem Zusammenwachsen der Schichten führte (soziale Konvergenz beim Konsum, S. 233), da alle gleichermassen in den Vergnügungspark oder ins Kino gehen konnten, wie auch die eigentlich aristokratische Gewohnheit, auswärts essen zu gehen, in dieser Zeit "demokratisiert" wurde) verwandelte das alte romantische Ideal in eine visuelles Scheinbild, das Elemente des amerikanischen Traums vom Überfluss und Selbstvertrauen mit romantischer Fantasie verband.

<sup>261</sup> ebd., S. 146. Vergl. dazu Bourdieu, auf den sich Illouz an dieser Stelle bezieht.

<sup>262</sup> ebd., S. 92. Vergl. dazu Baudrillard, Simulacra and Simulation.

<sup>263</sup> Misik, Genial dagegen. S. 14.

ausgefallen<sup>264</sup>. Natürlich gilt diese Feststellung nicht für die ganze Welt: In vielen Ländern bezahlen die Menschen nach wie vor Kritik mit ihrem Leben. Aber sie gilt für den Westen, für die modernen Demokratien, sie gilt für gut 1.5 Milliarden Menschen<sup>265</sup>. In diesen Ländern kann Kritik qua Meinungsäusserungsfreiheit und – öffentlichkeitswirksam – qua Pressefreiheit geäussert werden. Sie kann zwar zu Veränderungen führen, aber sie ist in ihrer Radikalität dem System grundsätzlich unterworfen und besteht auf dem Meinungsmarkt als Marke. Der Kritiker ist dann erfolgreich, wenn er publikumswirksam, also kommerziell erfolgreich kritisiert<sup>266</sup>. Umso leichter wird es für ihn, die Kritik zu äussern, umso mehr Wirkung kann er erzielen, umso klarer muss er sich aber auch an die Marke seiner Kritik halten: "Critic Branding" (zum Beispiel im Fall von Michael Moore) oder "Criticism Branding" (zum Beispiel im Fall der Anti-Globalisierung). Die Kritik ist und bleibt Teil des Systems. Mit den Worten von Eva Illouz gesprochen, die nicht den politischen, sondern den sozialen Zugang fokussierte, konkret, wie vorher angesprochen, die Romantik und die Liebesbeziehung im Auge hat: Mit der Romantisierung der Ware und der Verdinglichung der Liebe einher geht auch die Vermarktung der Kritik und die als selbstverständlich angesehene, systemimmanente (Pseudo-)Selbstkritik des Marktes<sup>267</sup>. Somit wird das System zur Konstanten, es wird quasi – mit den Worten von Slavoj Žižek gesprochen – ewig, obwohl es die ökologische Bewegung fertig gebracht hat, den Weltuntergang (in Form einer Klimaerwärmung, dem Schmelzen der Gletscher und Pol-Kappen, dem Anstieg der Meeresspiegel und somit dem Untergang vieler Landstriche, aber auch in Form von steter Luftverschmutzung, der Zerstörung der Ozonschicht oder in Form des Artensterbens oder der Meeresverschmutzung) als realistisch zu vermitteln. Gleichzeitig kann sich keiner mehr auch nur kleinste Änderungen des Wirtschaftssystems vorstellen. Eben: Die Endlichkeit der Welt mag realistisch sein, der Kapitalismus ist ewig<sup>268</sup>.

Ist die moderne romantische Liebe und ist die Kritik am System (also die Forderung nach dem Nicht-Kommerziellen) eine Utopie, d.h. eine Vorstellungskategorie, die Werte artikuliert, die eine Alternative zum Markt und zum Warenaustausch darstellen beziehungsweise fordern, oder bilden Romantik und Kritik ideologische Systeme, die den Interessen des Kapitalismus dienen und sie befördern?<sup>269</sup>

---

<sup>264</sup> ebd., S. 82.

<sup>265</sup> Dies entspricht in etwa den Einwohnerzahlen der USA, EU, der meisten Staaten Mittel- und Südamerikas, einigen asiatischen Ländern wie Japan, Südkorea, Thailand oder Malaysia sowie Australien und Neuseeland.

<sup>266</sup> Misik, S. 55.

<sup>267</sup> Illouz, S. 28.

<sup>268</sup> ebd., S. 73.

<sup>269</sup> ebd., S. 144.

### 8.3.2 Vermeidung von Hunger und Durst als Herausforderung

Diese starke Fokussierung auf das Eigene – eben vor allem Kapitalistische – rückt die gesamte Utopiediskussion in ein oft komplexes Licht und blendet somit die Sicht auf das eigentlich Einfache aus: Was könnte denn heute noch die utopische Herausforderung sein, die befreit ist von der Stärke und Komplexität des westlich-kapitalistischen Systems? Die Forderung nach einem gesicherten Grundeinkommen für alle (was eine utopische Ur-Forderung darstellt) ist mit dem Sozialstaat der westlichen Nationen eigentlich erfüllt<sup>270</sup>, aber in vielen Staaten funktioniert diese Absicherung noch nicht. Das macht die Frage (nach dem Grundeinkommen) für die abgesicherten Nationen mehr oder minder irrelevant, für die nicht abgesicherten Nationen ist sie bereits zu komplex. Die Bedürfnisse sind dort schon auf einer unteren Stufe noch nicht erfüllt: Nämlich auf der Stufe der Grundversorgung. Schliesslich und endlich geht es um die Vermeidung des Hungers und des Durstes – und zwar nicht in situativer, sondern in systematischer und natürlich vor allem globaler Hinsicht<sup>271</sup>. Schon immer waren die Utopiediskussion und die vorgelegten Entwürfe Ausdruck der damaligen lokalen oder regionalen Situation (bis auf wenige Ausnahmen, die erst in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts entstanden sind) und der Mängel und sie waren Analyse einiger weniger Denker. Somit war die Utopiediskussion schon immer gebunden an die zivilisierte und gebildete Welt. Hunger und Durst sind zwar Phänomene, die auch in dieser Region vorkommen, doch der Ausgleich von Standesunterschieden oder die vermeintliche Befreiung der Proletarier waren immer stärkere Symbole. Viele Utopien enthalten natürlich Ansätze zur Vermeidung von Hunger und Durst: Sie sind aber grundsätzlich nur Bestandteile einer Gesamtkonzeption, sie fehlen nicht, wie andere Gedanken darin auch nicht fehlen: Sie sind aber nicht motiviert durch den Gedanken, den Hunger und den Durst global auszurotten. Das ist der wesentliche Punkt: Utopien waren beispielsweise dazu da, die wachsende Bedeutung der Wissenschaft zu demonstrieren und aufzuzeigen, wie Schulbildung in die Gesellschaft integriert werden müssen: Dass dann natürlich kein Hunger und Durst entstehen sollen, wenn die Utopie konstruiert oder realisiert werden soll, ist eigentlich klar. Dieser Gedanke – die Vermeidung von Hunger und Durst – liegt bemerkenswerterweise in einer Grenzregion zum Schlaraffenland, wo einem die gebratenen Tauben in den Mund fliegen. Die Abgrenzung hier ist zwar wiederum etwas fließend, dennoch wäre es nach wie vor falsch, das Schlaraffenland als Utopieform zu bezeichnen<sup>272</sup>. Denn das Schlaraffenland ist keine konstruierte Alternative, die wünschbar ist, auch wenn dort Hunger und Durst nicht vorkommen. Aber umgekehrt kümmert sich gerade der heutige Utopiediskurs nicht um diese Frage und versinkt oft in einer selbstgemachten Komplexität, anstatt sich um das grundlegendste Problem zu kümmern: Den Hunger und den Durst. Die eingangs erwähnten 1.5 Milliarden Menschen stehen, so gesehen, immerhin der gut

---

<sup>270</sup> Busch, S. 982 ff. Siehe dazu auch Kapitel 5.3

<sup>271</sup> Engel/Marx, S. 15.

<sup>272</sup> Diese Vermischung ist beispielsweise bei Gisela Engel zu finden: Engel/Marx: Utopische Perspektiven, S. 15.

dreimal so grossen Zahl an Menschen gegenüber, die sich direkt oder im direkten Umfeld über Hunger und Durst Gedanken machen müssen, die die Möglichkeit gar nicht haben, in dieser Komplexität über alternative Lebensformen nachzudenken. Abgesehen davon, dass sich dies – wie erwähnt – seit dem Beginn der Utopiediskussion schon immer so ähnlich verhalten hat, ist die Stärke und Dominanz des westlichen Systems in diesem Bereich durchaus bemerkenswert. Womit der Ausgangspunkt wieder erreicht wäre: Die Welt mag enden, der Kapitalismus währt ewig. Das ist wohl auch einer der Zugänge zur Annahme, die Geschichte wäre beendet: Ökologische, vor allem klimatische Veränderungen sind bereits erwiesenermassen auf das Verhalten der Menschen zurückzuführen, sie werden mittelfristig enorme Auswirkungen auf die menschliche Zivilisation haben, aber das diese Veränderungen bewirkende menschliche Verhalten und somit der Kapitalismus, der in diesem Bereich (noch) keine griffigen Lösungen anbietet, gilt allgemein noch immer als Konstante. Die Geschichte wird allein schon deswegen nicht enden, da aus der Verschiebung ökologischer Parameter auch ökonomische und politische Konsequenzen resultieren. Der Kapitalismus suggeriert das Ende der Geschichte, weil er etwas vom Stärksten ist, was die menschliche Zivilisation je hervorgebracht hat.

Woher kommt eigentlich diese Stärke und – wie könnte man aus dieser Situation ausbrechen? Adam Smith sah in der bürgerlichen Gesellschaft das Ziel und Ende der Geschichte, weil dies die Gesellschaftsform sei, die den natürlichen Anlagen der Menschen entspreche und deshalb Glück in ihr objektiv möglich sei. Smith zufolge gibt es eine natürliche menschliche Neigung zum Handel, somit sei der bürgerliche Staat – oder, besser: der Kapitalismus – der natürliche Ort der menschlichen Natur. Fukuyama sieht dies in seinem Buch "The End of History and the Last Man" ähnlich: Ereignisse werde es weiterhin geben, aber keine Geschichte mehr. Fukuyama sieht eine Neuauflage von Adam Smiths Apologien der Marktwirtschaft. Die Alternativen – ausserhalb der bürgerlichen Gesellschaft oder des Kapitalismus, also beispielsweise der gescheiterte Realsozialismus – seien, so Fukuyama, realitäts- und vor allem menschenfremd. Hier schliesst sich der Kreis: Der weltweite Siegeszug des Kapitalismus zeige gerade, wie stark dieser sei und wie nahe er der wahren Menschennatur entspreche. Kurz gesagt leben wir in der besten aller realisierbaren Welten.<sup>273</sup> Die Frage drängt sich auf, wieso Krieg, Hunger, Durst, Arbeitslosigkeit oder Staatsverschuldung nach wie vor existieren. Antwort – im Sinne einer Antwort auf Fukuyamas Thesen – versucht Jacques Derrida zu geben.

Ein anderer Erklärungsansatz zur Stärke des Kapitalismus fokussiert die Eindeutigkeit und somit Stärke der Versprechen des Kapitalismus. Die Reduktion auf die Zahlung (um es mit den Worten von Marx zu sagen) lässt das Versprechen vertraglich messen, führt aber gleichzeitig zur Auflösung oder mindestens Schwächung der andern Bindungen. "In der kapitalistischen

---

<sup>273</sup> ebd., S. 23 ff.

Gesellschaft wird die Unmittelbarkeit unterdrückt", meint die ungarische Philosophin Agnes Heller<sup>274</sup>. Der Ausgang besteht nur im radikalen Bruch, so wie ihn Che Guevara und Marx sehen, entweder im eigentlichen Untergang, oder dann in der Selbstopferung für die Sache. Leo Trotzki drückte es so aus: "Nicht die Zerstörung ist der Sinn der Zerstörung, sondern der Neubeginn." Das ist auch deswegen die einzige Möglichkeit, weil eben gerade die Versprechen des Kapitalismus in jeder Hinsicht stärker sind als alles andere. Ein Ausgang ist deswegen untrennbar mit der Absage an den Hedonismus verknüpft. Bis hier mag die Schilderung stimmen, aber ein Element – das zentrale Element im Rahmen der vorliegenden Betrachtung – fehlt: Nämlich die Alternative. Die bessere Form ist nicht der Dauerzustand des Bruches. Die selbstzerstörerische Rebellion, die zur Lebensaufgabe wird, ist kein besseres Leben. Man mag die Rebellion unter den Vorzeichen des radikalen Bruches und des Hinterfragens der verlässlichen Kapitalismus-Versprechen noch auf sich nehmen, doch spätestens dann stellt sich die Frage nach der Alternative, nach dem Nachher. Und hier schliesst sich der Kreis, denn hier braucht es Entwürfe, die vorher entwickelt werden, die dann bereit stehen, um das Vorher abzulösen. Die Utopie ist sozusagen unerlässlich, um den Bruch überhaupt zu realisieren. Und umgekehrt, wie an anderer Stelle bemerkt, lässt sich die Utopie nur realisieren, wenn der Übergang – eben beispielsweise durch einen Bruch – geregelt ist. Ketzerisch mag man behaupten, der Kapitalismus sei auch deswegen so stark, weil es momentan kein besseres System gebe, somit klassifiziert man ihn als das kleinere Übel. Mangelnde Alternativen, mangelnde Utopie als Ursache für die Stärke des aktuellen Systems?

Die Alternativen liegen immer nur im Andern nebenan und nicht im Andern ausserhalb. Ausnahmen existieren für die Grundlagen-Aussteiger ebenfalls nur bedingt. Sozial-Utopien des 20. und 21. Jahrhunderts liegen innerhalb Grundstücken und heissen anarchistische Wohngemeinschaften, Sekte oder Wohnprojekt. Betrachtet man diese Systeme isoliert von Aussen, lassen sich tatsächlich utopisch-relevante Merkmale ausmachen. Sobald aber der Anschluss in das System berücksichtigt wird, ergeht es den quasi-utopischen Projekten gleich wie den sozial-utopischen Projekten des 18. Jahrhunderts: Sie funktionieren nur, weil sie ans bestehende kapitalistische System nicht nur andocken, sondern grundlegend auch davon abhängig sind, sei es rein monetär im Sinne eines Aussenhandels, sei es den Nachwuchs betreffend, der in den andern Systemen aufgewachsen ist und die entsprechenden Erfahrungen mit ins neue System bringt.

Kurz: Die Aussteiger- oder Alternativ-Utopien sind keine Echten, weil sie Teil der Realität und des Realisierten sind. Sie sind nur etwas Anderes im bestehend Bekannten. Sie sind im Kern kommerzialisiert. So leben sie beispielsweise von einer Subkultur, die sich in bildender Kunst oder Musik manifestiert. Diese

---

<sup>274</sup> Misik, S. 116.

wiederum kämpft – vereint mit ihren Zielgruppen – gegen den Kapitalismus und den Kommerz. Der Austausch findet statt über Tonträger, Websites und Bücher, die sich wunderbar auf den Märkten der Subkulturen verkaufen lassen. Der Protest ist per se paradox, die Konsequenz ist zur Unmöglichkeit verkommen. Der Protest gegen das System kommt einem Protest gegen die Eltern gleich, es ist gleichsam eine Pubertät der eigenen Kinder. Diese Tatsache beweist aber nicht, dass die Utopie nicht mehr relevant sei: Denkbar möglich ist Vieles, aber der Übergang vom Realen in das denkbar mögliche Andere ist – gerade auch wegen des Everything-Goes – noch lange nicht geregelt. Die scheinbar utopischen Alternativen sind es nicht wirklich, was, wie gesagt, nicht heisst, dass die Utopie tot sei.

Marcuse spricht von der Machbarkeit, mit Bloch gesprochen: Vom real Möglichen. Real möglich, so Marcuse mit Bloch gesprochen, sei heute alles. Das Andere allerdings, das Andere im Sinn einer Alternative, das wurde erst recht zur Utopie. Die einfachste Möglichkeit, dem Alles-ist-möglich zu entfliehen, besteht nur noch in dessen Ablehnung. Nur noch die Negation ohne Alternative ist die Alternative. Der Nicht-Ort innerhalb des Systems wird zum Nein-Ort. Somit ist Hinkelammert zu widersprechen, der ausführt, dass mit dem Begriff des "vollkommenen Marktes" bereits utopisch gesprochen sei<sup>275</sup>. Hinkelammert bezeichnet den "vollkommenen Markt" als den zentralen theoretischen Begriff der neoklassischen Wirtschaftstheorie seit Ende des 19. Jahrhunderts: Damit sei, so Hinkelammert, die vollkommene Gesellschaft mitgemeint, was auch Utopie mitmeine. Betrachtet man das aktuelle System unter den Gesichtspunkten wie oben beschrieben, ist das Gegenteil anzunehmen: Der vollkommene Markt ist realisiert, er mag Utopie gewesen sein, aber heute nimmt sich das Nicht-Kommerzielle als Utopie aus. Das hat nichts mit dem Begriff der Utopie (Nicht-Ort) zu tun und der Frage, ob eine realisierte Utopie noch eine Utopie sei: Das hat mit der Tatsache zu tun, dass das Nicht-Kommerzielle heute Utopie ist. Mag der "vollkommene Markt" realisiert sein, mag es sich hierbei um eine realisierte Utopie handeln oder nicht: Die aktuelle Utopie ist die Frage nach der Ausnahme, nicht nach der Regel.

#### **8.4 Cyberspace als kommerzieller Nicht-Ort**

Der Tagtraum spielt eine zentrale Rolle bei der Betrachtung nach Bereichen im Leben, die nicht kommerzialisiert sind und es auch nie sein werden. Mit dem Cyberspace ist eine Kommunikationsplattform geschaffen worden, welche zwischen dem Tagtraum und der Realität steht – zeitweise näher an der Realität, zeitweise näher am Tagtraum. Der Tagtraum ist nicht kommerzialisierbar, er wird per se immer frei sein (auch wenn mit Drogen oder sonst stimulierenden Hilfsmitteln der Tagtraum beeinflusst werden kann). Allerdings gibt es den

---

<sup>275</sup> Siehe u.a. dazu Interview mit Franz Hinkelammert, publiziert vom Institut für Theologie und Politik [www.itpol.de](http://www.itpol.de) am 18. August 2006.



Anschlussmarkt der Phantasie, der mit dem Cyberspace ideal befruchtet werden kann. Der Cyberspace ist der öffentlichkeitswirksame Tagtraum-Raum des 21. Jahrhunderts. Hier ist sogar eine Bloch-Stufe tiefer realisierbar, was real nicht möglich ist<sup>276</sup>. Der Cyberspace ist kommerzialisiert, insofern ist er Bestandteil des Kapitalismus. Die Ausgangslage (Computer und Netzwerkanschluss) sind eigentliche Produkte. Allerdings sind die Inhalte teilweise frei erhältlich. Sie sind vor allem frei erschaffbar. Jeder Teilnehmer und jede Teilnehmerin kann nach Belieben Inhalte aufschalten, sozusagen innerhalb des Cyberspace kommunizieren und Tagtraum "realisieren". Die Ansichten über Frei- und Unfreiheit gehen diesbezüglich natürlich auseinander. Wie schon im vorangehenden Kapitel geschildert, ist Kritik als Teil des kapitalistischen Systems immer auch Teil des Produktes oder selber ein Produkt – die, wie sie genannt wurde, kalkulierte Exaltiertheit ist auch im Kritikrahmen des Cyberspace zu finden. Da gibt es die Konformisten, die klassisch Kritischen und die Rebellischen auf der Meta-Ebene. Im Rahmen der Utopie-Betrachtung ist dies nicht ganz aus den Augen zu verlieren: Man ist sich, kurz gesagt, nicht einig, ob der Cyberspace an und für sich kommerziell ist oder nicht, beziehungsweise, ob er es sein soll oder nicht. Der deutsche Schriftsteller Rene Pollesch bringt die eine Seite auf den Punkt, wenn er eine Figur in seinen Texten sagen lässt: "Ich bin schwer besorgt über den Kapitalismus im Netz...der ist irgendwie hier drinnen und den krieg ich nicht mehr raus."<sup>277</sup> Die Kritik werde, so Pollesch, durch den Kapitalismus gehemmt. Wenn das Kapital in jedem drin sitze, dann sei jeder überschrieben – und somit gebe es nichts mehr, was rebellieren könne. Was auf die reale Welt zutrifft, ist für den Cyberspace ebenfalls nicht falsch.

Lebensformen können im Cyberspace ausprobiert werden – Unmögliches möglich gemacht werden. Natürlich unterscheiden sich die Rahmenbedingungen von der Realität, aber die Virtualität – wie Unwirkliches in Anlehnung an den Begriff Realität genannt wird – erlaubt Planspiele, wie sie vorher nie machbar gewesen wären.

Hier verschwimmt denn auch die Grenze von Schlaraffenland und Utopie: Die Themenparks von Disney & Co. gehören als konkretes Projekt zwar klar zur Kategorie Schlaraffenland. Mit einem Eintrittspreis erkauft man sich für die vereinbarte Zeit im abgesteckten Raum ein Stück Schlaraffia – als Angebot allerdings weisen die Themenparks durchaus utopische Züge auf, denn sie bieten schlaraffische Zustände im Alltag. So sind die schlaraffischen Elemente auch

---

<sup>276</sup> Nicht zu vergessen ist natürlich der Film, womit ebenfalls Grenzen der Möglichkeit überschritten werden können. Der Film kann natürlich nicht mit dem Cyberspace verglichen werden, da sowohl Partizipation und Interaktion, als auch zeitliche Kontinuität fehlen. Der Film wird produziert und anschliessend gezeigt, er kann höchstens formal eine Utopie darstellen, wie dies in einem Buch auch möglich ist, aber er kann keine Utopie sein. Zu beobachten ist zudem eine intensive Produktion von Filmen, welche die Überbrückung des Raum- Zeit-Kontinuums darstellen. Zeitreisen überwinden Grenzen, welche durch real mögliche Utopien nie überwinden werden könnten. Siehe dazu Felicia Englmann, im Magazin: P.M. History, Oktober 2006.

<sup>277</sup> Misik, S. 86/87.

erträglich: Mit dem Blick auf die ursprünglichen Schilderungen ist nicht von der Hand zu weisen, dass nur Narren das Schlaraffenland suchten. Dies wohl vor allem deswegen, weil es in den Schilderungen zur umfassenden "Realität" wurde. Schlaraffia im Eklektizismus ist aber gar nicht so schlecht: Der Aufenthalt im Themenpark hat einen Anfang und ein Ende. Die Schilderungen sind höchstens für Kinder dadurch nicht begrenzt, was an dieser Stelle aber das System nicht in Frage stellt. Schlaraffia als Teil der Gesellschaft – mit einem klar geregelten Ein- und Austritt: Wieso nicht?

Der Cyberspace weist ähnliche Elemente auf. Auch im Cyberspace sind Rollenspiele möglich, die schlaraffisch anmuten. Die ideale Gesellschaft ist längst programmier- und spielbar, sie findet zwar nur im Cyberspace statt, das ist aber wenig bedeutsam, da der Erlebniswert und die Realitätsnähe des Cyberspace kontinuierlich zunehmen. Bereits heute – und das klingt keinesfalls spektakulär – kann man reale Autos kaufen und verkaufen, Jobs und Traumpartner finden oder zum Rufmord aufrufen. All dies ist im Cyberspace möglich und all dies existiert ganz real und relevant. Die Abgrenzung ist nicht mehr so einfach, genauso schwierig ist es, absolut virtuell-isolierte Projekte auszumachen. Welche Spiele finden ausschliesslich im Cyberspace statt? Solange reale Spieler dahinter stehen, ist immer ein Bezug zur Realität gegeben. Solange reale Menschen dahinter stehen, sind die Rollenspiele und die "Schachzüge" im Cyberspace immer von der Realität gesteuert und beeinflusst. Und so lange sind sie auch Teil der Realität, auch wenn sie im Cyberspace stattfinden. Insofern sind die künstlichen Welten nicht einfach irrelevante Gebilde, sondern halb-real oder virtuell gewordene Utopien. Ob und wie sie funktionieren, das hängt zum grössten Teil von Entscheiden ab, die in der realen Welt von realen Menschen gefällt werden.

### ***8.5 Der Cyberspace als Utopie des 21. Jahrhunderts?***

Das World Wide Web ist ein Teil des Internet, das Ende der 60er Jahre für den Datenaustausch innerhalb des US-amerikanischen Militärs und innerhalb von Universitäten geschaffen wurde. Das World Wide Web (www) entstand rund 20 Jahre später am CERN bei Genf. Erst mit dieser Technologie wurde der weltweite offene Datenaustausch über das Internet, Serververbindungen, privaten Clients (Heimcomputer) und über Browser-Programme möglich. Das Internet wird oft synonym mit dem WWW genannt, obwohl das WWW nur ein Teil davon ist. Kurz gesagt ist es das WWW, das Grundlage ist für den beschleunigten Datenaustausch und die digitale Revolution, die Ende der 90er Jahre eingesetzt hatte. E-Mail ist davon zu trennen, da es sich dabei technologisch gesehen um ein anderes Protokoll handelt. Auf der Plattform WWW ist eine revolutionäre Entwicklung zu beobachten, die mit dem Wort Cyberspace nur zum Teil erfasst werden kann. Der Begriff ist älter als der Cyberspace selber: Er ist quasi utopische Antizipation, deswegen verdient diese Begriffsentwicklung eine genauere Betrachtung.

### 8.5.1 Räumlichkeit Cyberspace

Bei einem Blick auf die Eigendefinition drängt sich die in zahlreichen Sprachen existierende Wissens-Site wikipedia auf:

"Der Begriff Cyberspace ist ein Kunstwort, das aus Cyber (engl. Kurzform für Cybernetic von griech. Kybernetike; "Kunst des Steuermanns") und Space (engl. für Raum, Weltraum) zusammengesetzt ist. Ins Deutsche lässt es sich als "kybernetischer Raum" übersetzen. Die erste Nennung findet sich bereits 1969 in Oswald Wieners Buch "die verbesserung von mitteleuropa". Wörtlich ist von Cyberspace erst erheblich später in dem Roman "Neuromancer" des US-amerikanischen Science Fiction-Autors William Gibson die Rede, der allgemein zur Cyberpunk-Literatur gezählt wird. Gibson beschreibt den Cyberspace als konsensuelle Halluzination eines computergenerierten grafischen Raums: Im Roman erzeugen die Menschen den Cyberspace – der von Gibson auch als "Matrix" bezeichnet wird – indem sie sich über eine neuronale Schnittstelle an vernetzte Computer anschließen. Das hier beschriebene völlige Eintauchen in den kybernetischen Raum scheint die Immersion der virtuellen Realität vorwegzunehmen, wie sie ab den späten 1980er Jahren als Computertechnik der Raumsimulation realisiert wurde. Als Vordenker der virtuellen Realität wird allgemein Jaron Lanier bezeichnet. Eine ähnliche Technologie wird bei Neal Stephenson Metaverse genannt. Umgangssprachlich dient der Ausdruck Cyberspace heute zumeist als Synonym für das Internet oder spezieller das World Wide Web (WWW). Die technik- und sozialwissenschaftliche Forschung tendiert jedoch dahin, Internet und WWW als Infrastrukturen vom Cyberspace zu unterscheiden. Cyberspace erscheint hier als virtualisierter Raumeindruck, der keine topographische Lokalität aufweist. Darüber hinaus wird Cyberspace in aktuellen sozialwissenschaftlichen Forschungsansätzen als "computermedial erzeugter Sinnhorizont" verstanden. Wer in den Cyberspace eintritt, dessen soziale, sachliche, räumliche und zeitliche Wahrnehmungen werden virtualisiert."<sup>278</sup>

Allgemein ist unter Kybernetik der Vergleich von Steuerungsabläufen in der Technik und in der Biologie gemeint – etwas weiter gefasst geht es demnach um Prozesse, die in der Natur und in der vom Menschen geschaffenen Technik vorkommen, wobei die Entwicklungsrichtung von der Biologie in die Technologie führt: Der Mensch beobachtet, kopiert, integriert in der Natur Bestehendes. So ist denn auch der virtuelle Raum Cyberspace zu verstehen, er imitiert sozusagen die Realität, wobei hier die Grenzen der sprachlichen Korrektheit definitiv erreicht sind. Der Cyberspace war Utopie, war Vorstellung der direkten Vernetzung von Mensch und Maschine, wie im Film Matrix zu sehen, auf den an späterer Stelle zurückzukommen sein wird.

---

<sup>278</sup> Eintrag vom Juli 2006, Suchwort Cyberspace, [www.wikipedia.de](http://www.wikipedia.de).

Der Begriff Cyberspace wurde auch von William Gibson (1984) verwendet, einige Quellen behaupten, erst Gibsons Verwendung habe dem Begriff zum Durchbruch verholfen. Neuromancer (1984)<sup>279</sup> ist der Titel seines Science Fiction Buches, wo sich Cyberpunks – eine Wortschöpfung Gibsons – im Cyberspace bewegen. Der Anwender hat einen Helm (HMD) auf, der ihm eine scheinbare Realität vor Augen führt und ein natürliches Gesichtsfeld suggeriert. Neuromancer ist der erste Teil einer Trilogie, die mehrfach ausgezeichnet wurde. Sie findet im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht als Science Fiction Werk Beachtung, sondern wegen des Begriffes Cyberspace und Cyberpunk beziehungsweise wegen der Schilderungen aus dem Jahr 1984, wo die Möglichkeiten des heutigen Cyberspace weitgehend unbekannt waren. Bemerkenswerterweise gibt es direkte Verbindungen zur Realität, so kommen die Orte Bern und Rio vor. Der Cyberspace von Gibson ist es im ureigenen Sinn – vergleichbar mit den Darstellungen in der Film-Trilogie Matrix. Er zeigt die Verbindung zwischen Mensch und Maschine auf eher abschreckende Weise, insofern ist der Standpunkt plausibel, Gibsons Neuromancer als Dystopie einzustufen. Die Prägung des Wortes Cyberspace ist jedenfalls keineswegs widersprüchlich zur heutigen Virtualität.

Cyberspace wird mittlerweile synonym verwendet für Internet – eine bemerkenswerte Annäherung. Die Begriffe "Space" und "Topos" liegen nicht allzu weit auseinander. Die technische Plattform Internet bzw. WWW hat eigentlich nichts mit einem Ort zu tun, sondern ist Mittel für den Austausch der zu kommunizierenden Botschaften. Kurz gesagt: Die Gleichsetzung von Cyberspace und WWW ist der erste Schritt in die Richtung eines utopischen Deutungsmusters. Die Räumlichkeit ist nicht bloss physikalisch oder geometrisch zu verstehen, sondern sinnlich und teleologisch: Der technische Raum ist historisch gesehen gleich geblieben, gerade das Internet "leidet" unter der Datenflut und der Entwicklung der letzten 10 Jahre, denn konstruiert wurde es für den einfachen Datenaustausch, nicht aber für Mengen und Anwendungen der aktuellen Art. Was sich geändert hat, ist nicht das Internet, sondern die Anwendung desselben. Die Veränderung der Anwendung (der Bedürfnisse der sogenannten User, der Programme, der Angebote etc.) hat zur Synonymisierung mit dem Cyberspace geführt. Somit ist im Folgenden nicht von der technologischen Plattform, die lediglich Bedingung der Möglichkeit ist, sondern von Anwendungen die Rede.

### **8.5.2 Utopische Antizipation**

Ein Aufsatz, der im Cyberspace 1997 publiziert wurde, zeichnet die Möglichkeiten der sogenannten digitalen Revolution vor derselben<sup>280</sup>:

---

<sup>279</sup> Publiziert unter <http://www.lib.ru/GIBSON/neuromancer.txt> (Stand Januar 2007).

<sup>280</sup> Siehe <http://www.litart.ch/utopie.htm>, Stand Januar 2007.

"Schon morgen werden wir uns einen Online-Toaster beschaffen können, der uns zum Frühstück die neuesten Aktienkurse direkt auf den Toast brennen wird und unsere Jacken werden mit Knöpfen versehen sein, welche eigentlich portable Computer, Telefon, Fax und Video in einem sind und uns, ohne dass wir etwas davon bemerken, täglich durchchecken, so dass wir erfahren, sollte unser Gesundheitszustand sich verschlechtern, was zu tun ist. Der Staubsauger wird nicht mehr von einer Hand geführt werden müssen; er verrichtet seine Arbeit tagtäglich exakt nach Computerprogramm und somit für uns: von selbst. Auch das jeden Sommer lästige Rasenmähen wird sich über den Computer erledigen lassen (...) Die technischen Errungenschaften erleichtern uns das tägliche Leben und nehmen uns den Kleinkram, der sich immer wieder störend in unsere Arbeitswelt schiebt und nach unserer Aufmerksamkeit verlangt, wortlos, d.h. auch, ohne dass wir den entsprechenden Befehl erteilen, ab. Wenn wir das, was zur Zeit geschieht, 'Informationsrevolution' nennen, sollten wir unser Augenmerk auf die gesellschaftlichen und kulturellen Folgen lenken, denn diese wurden weder von jemandem geplant noch beabsichtigt; sie ergeben sich, d.h., sie sind ganz einfach da und vorhanden – als Folge der Informationsrevolution. (...) Das bedeutet, dass es in Zukunft – das wird in zwei, drei Jahren der Fall sein – (also im Jahr 2000, Anm. PW) der Phantasie des Anwenders überlassen bleibt, wozu er seinen Computer (..) einsetzen will. Mit anderen Worten: die Verwendbarkeit des Computers wird keine Grenzen setzen, sondern Denkvermögen und Phantasie des Anwenders legen diese fest. Seit über zwei Jahrzehnten ist – von den meisten der Vielen unbemerkt – eine Revolution im Gange, die sich in zwei Lager teilt: ein technisches und ein gesellschaftliches. Bereits heute ist es mit Hilfe des Computers gelungen, Grenzen zu verwischen; in Zukunft wird derselbe Computer die Grenzen und festgefahrenen Strukturen ganz zum Verschwinden bringen und die ganze Gesellschaft von sach- und ortsgebundenen, aber auch von institutionellen Zwängen befreien. (...) Das ganze Leben wird zu einer Art Computerspiel. Und jeder weiss, dass zu diesem Spiel ein Austesten, Simulieren und Optimieren aller eventuell eintretenden Konsequenzen mit den realen Systemdaten gehört. (...) Ja, es wird soweit kommen, dass die Virtual-Reality-Systeme direkt mit unserem Gehirn kommunizieren; das heisst, der Mensch wird, dank bioelektronischen Implantaten, Teil eines Netzwerkes sein, aus dem er alle realen und virtuellen 'Zutaten' für ein Leben nach Mass beziehen wird. Was uns erwartet, ist demzufolge eine tatsächlich Schöne Neue Welt – sofern uns die Wahlfreiheit bleibt. Sofern wir uns alle Möglichkeiten offen zu halten in der Lage sind und wir frei und unabhängig wählen können, mit welchen virtuellen Räumen wir die tatsächlich vorhandenen überblenden, in welchen virtuellen Räumen wir uns aufhalten wollen. Fest steht, dass wir die wichtigsten Lebenserfahrungen nicht mehr in der tatsächlich vorhandenen Welt, sondern in einer virtuellen machen werden. (...) Der Cyberspace wird für die Kinder von heute zu einem Teil ihrer natürlichen Umwelt. (...) Sie werden sich in virtuellen Welten mit den anderen Menschen treffen und unterhalten, aber auch ihre Einkäufe tätigen. (...) dass wir in Zukunft über jede Menge künstlicher

Körperteile verfügen werden, was bedeutet, dass der Mensch zu einem Gehirn in einem künstlichen Körper, einer vollständigen Prothese wird. Selbst vor den Toren Kyotos werden die Wissenschaftler nicht ablassen von ihrem Bemühen, die Persönlichkeit eines Menschen auf Datenträger zu speichern. Sollte das je gelingen, würden wir Menschen von unseren wartungsanfälligen Körper befreit werden – und schließlich gar Unsterblichkeit erlangen."

Diese Schilderung war 1997 eine quasi utopische Beschreibung der Möglichkeiten bzw. der Entwicklung des Cyberspace. Sie zeigen die Möglichkeiten des Cyberspace auf und können als ideale Entwicklung verstanden werden. Der Text steht stellvertretend für viele antizipatorische Schilderungen der 90er Jahre, welche die Möglichkeiten der Technologie doch ziemlich treffsicher einschätzten. Viele Punkte haben sich erfüllt, einige nicht. Entscheidend an dieser Stelle ist die Feststellung, dass aus heutiger Sicht Vieles möglich ist – was die Aussage von Marcuse stützen würde, die Utopie sei tot. Sollte die obige Beschreibung stellvertretend sein für das Denken im ausgehenden 20. Jahrhundert und sollte es einer utopischen Skizze gleichkommen, dann hat sich diese Utopie erfüllt. Ist die Projektion als Utopie zu verstehen, die in der Zukunft neue Möglichkeiten beschreibt, entspricht sie aber nicht der ursprünglichen Konzeption vom besseren Gesellschaftsentwurf sondern ist lediglich Antizipation von Möglichkeiten, die damals erst denkbar, aber noch nicht real waren. Das hat sich nicht per se erfüllt, sondern die technologische Entwicklung hat im Gleichschritt mit den Anwendungen (die Bedürfnissen von Menschen erwachsen) das WWW und das Internet zum Cyberspace gemacht – zu einer Utopie des 21. Jahrhunderts. Der Cyberspace lebt von der Konkretisierung, per se existiert er nicht.

Das ist die Ambiguität (nicht Ambivalenz, denn widersprüchlich sind die Inhalte nicht) des Utopischen: Einerseits ist der Cyberspace utopische Erwartung der Science Fiction Literatur und der Internet-Literatur des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Andererseits ist der Cyberspace Utopie an sich: Er bietet die Voraussetzungen als nicht-räumlicher Raum in der Virtualität – ein Begriff übrigens, der nur in der Kunst oder im Zusammenhang mit Computern überhaupt zu Inhalt kommt. "Die Zukunft liegt vor uns" – ein oft gehörter und gelesener Satz im Cyberspace. Die Frage stellt sich, was mit Zukunft genau gemeint ist, damit die Aussage nicht zum plumpen Pleonasmus verkommt. Mit "die Zukunft" ist nicht einfach eine Temporalität gemeint, sondern ein auf unbekannte Größen gerichteter Inhalt. "Die Zukunft" bringt neue, sogenannte ungeahnte Möglichkeiten, die nichts Anderes sind als die Fortsetzung von Science-Fiction-Geschichten auf tatsächlich realer Grundlage. "Die Zukunft" bringt Fortschritt im Cyberspace, bringt Steigerung, Mehrwert und Neues. Deswegen liegt sie vor uns: Der Zwang zum immer Mehr. Sollten einst alle Möglichkeiten ausgeschöpft und alle Bedürfnisse befriedigt sein, wird die Utopie des Bedürfnisses im Zentrum der Betrachtung stehen. Dazu mehr an späterer Stelle.

Ein Gedankenexperiment hilft, das Wesen des Cyberspace im Hinblick auf utopische Merkmale besser zu erfassen. Der direkte Vergleich mit der Urform der Utopie – mit Morus' Utopia – zeigt, dass der Cyberspace Utopie und Plattform für Utopien ist. Morus' Utopia hat nie stattgefunden, auch wenn uns die Erzähltechnik etwas anderes suggerieren sollte. Heute könnte sie das – im Sinn einer Simulation im Cyberspace. Ähnlich den bestehenden Simulationsspielen wäre es problemlos möglich, Utopia zu simulieren. Echte Menschen können als Spieler in Utopia die Funktionsfähigkeit des Entwurfes simulieren: Mit einigen Einschränkungen ist es somit möglich, Utopia zu testen. Eine solche Test-Plattform ist per se wiederum Utopie – die Utopie des Tests des optimalen Gesellschaftsentwurfes.<sup>281</sup>

Im Folgenden sei die Verschmelzung der beiden "Welten", der Link zwischen dem Cyberspace und der Realität, etwas näher beleuchtet. Diese Verschmelzung ist der eigentliche Anhaltspunkt bei der Frage nach der Relevanz der Utopie Cyberspace. Der Link in die Realität verschafft dem Cyberspace eine Art von Relevanz – mehr, als durch Science Fiction Literatur gegeben ist (auch wenn bei Gibsons Neuromancer real existierende Ortsnamen vorkommen – es gibt keine Rückwirkung auf den Ort selber).

### **8.5.3 Second Life eine "virtuelle" Sozialutopie?**

Die Schnelllebigkeit des Cyberspace lässt es kaum zu, einzelne Angebote – sogenannte Online-Programme, Games oder einfach Anwendungen – in eine längerfristige Betrachtung einzubeziehen. Werden Sie analysiert, hat die Analyse nur gerade momentane Gültigkeit, da die Prämissen bereits morgen anders sein können. Änderungen können jederzeit und in sogenannter Echtzeit (ein Unwort der Internet-Jargons) vorgenommen werden. Deswegen ist es in diesem Zusammenhang auch nicht die Absicht, das Einzelangebot zu beurteilen, sondern es als Wesensbeispiel pars pro toto zu kategorisieren. Kategorisiert werden Spiele solcher Art – je nach Deutungszugang – als Browserspiele, wenn Bezug genommen wird auf die technische Umgebung; als Rollenspiele, wenn der eigentliche Spielmodus fokussiert wird; und als Community-Spiel oder Massive Community-Spiel, da das Spielumfeld aus gleichgesinnten bzw. einer grossen Zahl von Mitspielern besteht. Zusammenfassende Kategorien heissen Massen-Mehrspieler-Online-Rollenspiel (MMORS) oder englisch Massively Multiplayer Online Role-Playing Game (MMORPG). All diese Spiele sind Strategiespiele, die seit Mitte der 90er Jahre existieren. Im Jahr 2006 spielten weltweit über 13'000'000 User solche Games, das Angebot an unterschiedlichen Programmen ist enorm.<sup>282</sup>

Second Life gehört in die Kategorie der Community-Spiele, unterscheidet sich in

---

<sup>281</sup> Natürlich existieren vergleichbare Spiele, in diesem Zusammenhang geht es nur um die Bedingung der Möglichkeit und nicht um eine Beurteilung konkreter Beispiele.

<sup>282</sup> Zu den Statistiken siehe [www.mmogchart.com](http://www.mmogchart.com)

einigen Punkten jedoch davon: Die Welt wird größtenteils von den Spielern gestaltet; jeder Spieler kann Objekte erstellen, diese mit Hilfe der spieleigenen Scriptsprache LSL in Fahrzeuge, Spiele, Waffen etc. verwandeln und seine Spielfigur nahezu beliebig gestalten. Der Schwerpunkt des Spiels liegt in der sozialen Interaktion zwischen den Spielern sowie des Erstellens von Inhalten; es gibt Gebiete, in denen Schusswaffen verwendet werden dürfen, sowie ein an klassische Fantasy-Rollenspiele erinnerndes Kellergewölbe, in dem man mit am Eingang erworbenen Schwertern und Rüstungen auf Monsterjagd gehen kann. Die Währung des Spiels ist der Linden-Dollar (L\$). Jeder Spieler erhält eine bestimmte Menge davon, wenn er zum ersten Mal das Spiel betritt. Linden-Dollars werden verwendet, um Gegenstände von anderen Spielern zu kaufen oder um selbst erstellte Texturen auf den Server zu übertragen, um sie auf selbst erstellte Gegenstände anzuwenden. Der Betreiber tauscht die Linden-Dollar sogar in reale Dollar um und umgekehrt. Hierbei agiert der Betreiber lediglich als Vermittler zwischen Benutzern, die L\$ kaufen wollen und solchen, die L\$ verkaufen wollen. In einem Artikel des Zürcher "Tagesanzeiger" und in einem Bericht des Magazins "Facts" wird Second Life als eine schöne neue Welt beziehungsweise das Individuum auf dem eigentlichen Weg zu sich selbst beschrieben:<sup>283</sup> Hervorgehoben wird die Vermischung zwischen realem und virtuellem Leben. Innerhalb der Online-Game-Communities wird das reale Leben als Real Life (RL) bezeichnet, der Terminus fungiert dabei ähnlich einem Terminus technicus. Bemerkenswerterweise existiert dieser Begriff innerhalb der Cyberspace-Kommunikation auf gleicher Differenzierungsebene wie der Begriff Virtual Life. Second Life zählte im Dezember 2006 über 2'000'000 Bewohner<sup>284</sup>. Ein weiterer Unterschied zwischen Second Life und vielen andern Spielen besteht in der eigentlichen Ziellosigkeit der Mission: Es gibt keine eigentliche Mission, sondern man "ist" einfach in Second Life. Seiend lebt man durch den Second Life Alltag. Second Life ist somit tatsächlich ein zweites Leben neben dem RL.

Second Life Bewohner erstellen sich mit einem Werkzeug (Programm) viele Dinge selber: Auto oder Hose entstehen so, wie es sich wohl Fritjof Bergman vorgestellt hat, als er in den 70er Jahren zum ersten Mal über die Neue Arbeit nachgedacht hat. Dieser Ansatz geht davon aus, dass Menschen nicht das arbeiten, was sie wirklich interessiert. Um dies zu ändern braucht es, vereinfacht gesagt, mehr Teilzeitarbeitsplätze und die Möglichkeit, Dinge des alltäglichen Bedarfs selber herzustellen – das senkt die Kosten derselben und erhöht den Zeitanteil der Arbeit am Gesamtleben wieder auf ein "gesundes" Mass, denn die Teilzeitarbeit bringt den Individuen ja zusätzliche Freizeit. Bergmans Modell kommt einer Arbeitsutopie gleich. In diesem Zusammenhang ist von Bedeutung, dass Second Life seinen Ansatz verfolgt – offenbar erfolgreich. Überhaupt lassen sich alle Experimentier-Elemente in Second Life einzeln auf ihre Tauglichkeit

---

<sup>283</sup> Ausgaben vom 25.7.2006 und vom 7. Dezember 2006.

<sup>284</sup> Facts, 7.12.2006, S. 21; ebenfalls [www.heise.de](http://www.heise.de) und [www.wikipedia.de](http://www.wikipedia.de); wobei der Anteil der regelmässigen Besucher etwa 1/3 der tatsächlich registrierten Bewohner ausmacht.



überprüfen. Die offensichtliche Verknüpfung zwischen Virtual Life und RL macht das System zum Testgelände für Utopien. Second Life geht eindeutig einen Schritt weiter als die Utopie-Erzählungen, als Science-Fiction-Literatur, als der Film oder als sozio-politische Gesellschaftsentwürfe des 19. und 20. Jahrhunderts. Second Life geht aber immer noch eindeutig weniger weit als die Sozialutopien des 18. und 19. Jahrhunderts. Das führt zur Frage, ob Second Life (bzw. dieses Genre) nun Utopie oder Plattform für die Utopie sei. Es wurde bereits ausgeführt, dass der Cyberspace per se noch kein utopisches Konzept ist, erst die konkreten Anwendungen (Programme oder eben Games) führen in diese Richtung. Und: Der Cyberspace war als Konzept in einer Zeit, wo die technischen Möglichkeiten nicht den Heutigen entsprachen, eine Utopie (im Sinn von einem alternativen Topos, wo Gesellschaftsentwürfe getestet werden können).

Ist der Cyberspace die Bedingung der Möglichkeit für eine Utopie, analog des menschlichen Gehirns, das den Tagtraum erst ermöglicht, so ist eine Anwendung wie Second Life, analog dem Tagtraum, eine Utopie. Das Konzept ist festgelegt, es entspricht in vielen Teilen den Vorgaben des RL. Das spielt aber keine Rolle, denn die konkrete Ausprägung der Regelungen ist im Hinblick auf die Einstufung zur Utopie nur bedingt wichtig. Natürlich ist das Alternativangebot, das mit der Utopie zum aktuellen Gesellschaftsentwurf gegeben ist, abhängig von der Ausgestaltung der Regeln. Diese sind bei Second Life aber veränderbar. Theoretisch könnten mehrere Systeme "ausprobiert" werden. Hauptmerkmal von Second Life ist die Möglichkeit, ein zweites Leben aufzubauen, ohne dass dabei wahre Konsequenzen im RL zu ziehen wären. Allerdings scheint sich dies immer mehr zu ändern: Linden Dollars können in richtige Dollars umgetauscht werden, Sun Microsystems hält in Second Life Medienkonferenzen ab, Toyota nimmt Bestellungen entgegen, Adidas und Reebok haben erste Schuhgeschäfte eröffnet (und liefern ins RL), Reuters hat einen Korrespondenten "vor Ort" und bereits existiert eine eigene Zeitschrift ("The AvaStar") mit einer realen Redaktion von 20 Personen (die rechtlich zur deutschen Bild-Online gehört). Second Life scheint sich immer mehr dem RL anzugleichen.

Second Life ist Utopie auf der Plattform Cyberspace: Im Raum, wo Mensch und Maschine verschmelzen. Avatars, die grafischen Stellvertreter der Spieler im Cyberspace, sind sinnbildliche Cyborgs.<sup>285</sup> Egal, wie der aktuelle Gesellschaftsentwurf kritisiert wird und wie seine Optimierung aussieht – Anwendungen im Cyberspace sind virtuelle oder künstliche Sozialutopien, ob sie nun den realen Gesellschaftsentwurf revidieren, kritisieren oder ad absurdum führen. Zwei Dinge sind schliesslich zu beachten: Erstens finden Online-Games immer innerhalb des Kapitalismus statt. Zweitens sind es Games, sie entspringen dem Spieltrieb des Menschen und weniger der politischen, sozialen oder

---

<sup>285</sup> Interessanterweise stammt der Begriff aus dem Sanskrit, wo er auf das Herabsteigen der Gottheit in Menschengestalt bezogen wurde. Dem Begriff Avatar liegt somit eine implizite Wertung der beiden Welten – Virtual und Real Life – zugrunde.

ökonomischen Mission, die Welt zu verbessern (was nur eine Aussage über die Absicht, nicht aber über das Ergebnis ist). In der Kombination dieser zwei Punkte liegt das Grundbedürfnis, mit dem Angebot Second Life Geld zu verdienen – reales Geld, das in der Virtualität de facto verdient wird. Second Life ist in mannigfacher Hinsicht eine Utopie des 21. Jahrhunderts.

#### **8.5.4 Kurzexkurs 1: Realität und Virtualität konvergieren**

Die Virtualität per se ist nicht neu: Menschliche Vorstellungskraft lebt von Virtualität, man denke nur an die romanhafte Erzählung in Umberto Ecos "Name der Rose" oder in J.R. Tolkiens "Herr der Ringe". Gedankliche Vorstellungskraft macht die virtuelle Existenz dieser Landkarten oder Klosterpläne erst möglich. Nur so ist es möglich, dass Landkarten von Mitteleuropa existieren, ohne dabei über ein Pendant in der Geografie unseres Planeten zu verfügen. Neu sind die Sichtbarkeit, die "Begehbarkeit", die Austauschbarkeit, die Messbarkeit und die Möglichkeiten der Konstruktion der Virtualität im Cyberspace. Stärke erwächst dem Cyberspace durch das Potenzial, näher an die Realität zu kommen (so wie dies auch eine Stärke einer guten Erzählung ist). Diese Konvergenz ist bereits in sehr verschiedenen Anwendungen zu beobachten. So nutzt zum Beispiel der Berkeley-Professor David Patterson den Cyberspace bzw. die Technologien, welche in das Umfeld des Cyberspace gehören, um Patienten zu helfen<sup>286</sup>. Konkret wird Verbrennungsoptionen ein Datenhelm aufgesetzt, der Bilder einer "friedlichen und eiskalten" Schneelandschaft mit Schneemännern und Pinguinen einspielt. Die These von Patterson: Durch die Ablenkung in dieser Schneelandschaft fühlen die Patienten laut Befragungen 60 Prozent weniger Schmerzen. Ein Erklärungsansatz: Wenn der Patient in einer virtuellen Welt versunken sei, sei das Gehirn weniger empfänglich für andere Reize. Auf lange Sicht soll die Technik nicht nur bei Verbrennungsoptionen zum Einsatz kommen. Künftig sollen künstliche Welten auch anderen Leuten, vor allem Kindern, helfen – etwa dabei, schwierige Zahnoperationen auszuhalten, sich während einer Computertomografie nicht zu bewegen oder ein posttraumatisches Stresssyndrom zu überwinden. Der Cyberspace wird zum Turbo für die menschliche Vorstellungskraft.

#### **8.5.5 Kurzexkurs 2: Hypertext als Utopie**

Virilio hat Ende der 70er Jahre vom Rasenden Stillstand gesprochen, als er die immer schnellere Entwicklung mit der Physik des Fernsehbildes verglich, dass ebenfalls rasend, genau genommen mit 25-100 Bildern pro Sekunde, eine Veränderung darstellt, welche vom blossen Auge nur noch als Stillstand wahrgenommen wird. Im gleichen Ansatz betrachtete er die Überwachungskameras in U-Bahn-Stationen, genau genommen die Zentrale, wo

---

<sup>286</sup> Siehe dazu <http://roc.cs.berkeley.edu>.

die zahlreichen Bilder auf einen Blick zu betrachten sind. Sie ermöglichen einen Gesamteindruck, der – so Virilio – eigentlich utopische Züge aufweist, da sie einen Eindruck vermitteln, der nur durch gleichzeitige Real-Präsenz an allen avisierten Orten möglich wäre. Utopisch ist die Sicht wohl mehr im Sinn einer Unmöglichkeit denn im Sinn eines optimalen Gesellschaftsentwurfes, allerdings suggeriert diese Ansicht auch einen Ort – oder eben einen Nicht-Ort. Anders ausgedrückt könnte es durchaus Wunschdenken sein, an mehreren Orten gleichzeitig sein zu können. Der Ansatz bewegt sich im Grenzbereich zwischen Utopie und Tagtraum, zwischen Wunsch und Machbarkeit.

### **8.5.6 Kurzexkurs 3: Cyberspace, Sprache und Kommunikation**

Die Möglichkeiten des Cyberspace übersteigen jene der menschlichen Sprache – es wäre verfehlt anzunehmen, sollte der Cyberspace im Zusammenhang mit Utopie gesehen werden, müsste auch die Sprache als solche in Betracht fallen. Verbale und non-verbale Sprache ist ein Ausdruck menschlicher Kommunikation, wie das der Cyberspace auch ist. Die Facetten der jeweiligen Kommunikations-Ausprägung sind verschieden und teilweise nicht vergleichbar. Die Digitalisierung bringt es mit sich, dass Botschaften immer verschlüsselt und entschlüsselt werden müssen, was einen (auf Sende- und Rezipientenseite) einheitlichen Code bedingt. Das führt konsequenterweise zu einer Vereinheitlichung des Ausdruckes, was Missverständnisse nicht verunmöglicht, da der sprachliche Ausdruck anfänglich immer ein Menschlicher ist, und was immer nur zu einer nach Null strebenden Annäherung an die "Kommunikations-Realität" bringt, was aber die Wahrscheinlichkeit auf ein Missverständnis enorm senkt. Die Versuche werden immer intensiver, diese Kommunikations-Realität virtuell zu erreichen (zum Beispiel mit Emoticons, mit der digitalen Übertragung von Bewegungen oder ganz einfach mit dem unsäglichen Ausschreiben von Gefühlsäusserungen<sup>287</sup>). Der Cyberspace hat ein längeres Gedächtnis als die zwischenmenschliche Kommunikation, er kann mehr auf einmal darstellen und kommunizieren (Kommunikations-Historie). Er ist aber auch mehr als ein Blatt Papier, da die Darstellungen im Cyberspace dynamisch und interaktiv sind, sie sind zeit- und ortsunabhängig. Er ist auch mehr als eine Telefonleitung, da diese lediglich den Raum überwindet. Der Cyberspace ist der Raum per se, die Kommunikation bedarf eines solchen. Der Vergleich mit der Sprache ist angebracht, eine Gleichsetzung im Zusammenhang mit der Frage nach der Utopie allerdings nicht.

---

<sup>287</sup> Emoticons sind kleine Cartoons, die mithilfe von normalen Schriftzeichen eine Gefühlsäusserung darstellen, optional stehen die Schriftzeichen sogar selbstständig für diesen Ausdruck, so zum Beispiel diese Kombination: ;-), die ein Augenzwinkern meint. Bewegungen können mit Video-Kameras einigermaßen in Echtzeit übertragen werden. Schliesslich sind Gefühlsäusserungen mit "seufz!", "ächz!" oder "staun" umschreibbar.

### **8.5.7 Kurzexkurs 4: Der Cyberspace als vierter Ort?**

Das, was Mikunda den dritten Ort nennt (siehe dazu Kapitel 5.4), wird durch den Cyberspace bei weitem übertroffen. Der dritte Ort Mikundas wird durch den Cyberspace um Dimensionen der Raum-, Physik, Gesetzes- und Zeitunabhängigkeit erweitert. Man mag einwenden, dass der Cyberspace ein schwaches Konstrukt sei, denn er könne ohne komplexe Systeme und deren Energieversorgung nicht überleben. Dies mag zutreffen, ist aber bereits in anderer Ausprägung bei den dritten Orten der Fall: Ohne Strom, Organisation oder Kapitalismus funktionieren weder Vergnügungsparks noch aufwändig konzipierte Shopping-Erlebniscenter oder Brandlands. Der Cyberspace ist die Fortschreibung der Geschichte des dritten Ortes: Es ist, je nach Betrachtung, Ort Nummer 3.2 oder eben der vierte Ort. Er vereint Arbeit und Freizeit in einer neuen Dimension.

### **8.5.8 Fazit**

Der Cyberspace wird immer Ort utopischer Vorstellungen bleiben. Er kann heute nicht per se Utopie sein, denn er ist nichts Anderes als eine technisch-biologische Plattform, die existiert. Der Cyberspace ist Austauschort von Tagträumen, Marktplatz, Informationskanal. Er ist ohne Inhalt, allerdings wird sein Wesen von der Bedingung der Möglichkeit von Virtualität dominiert. Internet und WWW sind potenzielle Räumlichkeit, die sich als Gesamtprojekt im Cyberspace manifestieren. Kurz gesagt: Internet ist weit davon entfernt, Utopie zu sein. Aber das Internet ist die Grundlage für utopische Projekte und Visualisierungen von Tagträumen, die sich im Rahmen des Cyberspace (als Teil des Internet) abspielen. Viele der Projekte widerspiegeln Wunschvorstellungen, teils sogar Tagträume. Sie widerspiegeln Idealvorstellungen, die in der Realität nicht möglich wären. Der Cyberspace ist im wahrsten Sinn des Wortes ein Raum, wo Mensch und Maschine verschmelzen. Die Verschmelzung findet nicht in der stofflichen Wirklichkeit statt, sondern in einer Virtualität, die wie der mathematische Limes immer näher an den Null-Punkt – an die Realität rückt, sie aber nie einholen kann. Sozialutopien können beispielsweise den Cyberspace nicht nur als Instrument zur Informationsbeschaffung bzw. zum Austausch von Informationen nutzen, es sind mit zunehmender Technologisierung auch eigentliche Experimente möglich, in denen der Mensch alles ausprobieren kann, ohne dabei im wirklichen Leben davon betroffen sein. Allerdings ist genau diese Grenze schnell überschritten: Die Internetnutzung birgt anerkanntermassen Suchtgefahren in sich, zudem können kostenpflichtige Angebote schnell einen direkten Link in die Realität bedeuten. Simulationen realitätsnaher Verhältnisse und Entwicklungen werden nur qua definitionem immer Simulationen bleiben. Sie können, verlassen sie das Feld der Simulation und werden sie Teil der beabsichtigten Umsetzung, Realität ersetzen oder Teil der Realität werden. Um nochmals das Bild des Limes, der gegen Null strebt, aufzunehmen: Sie werden wohl nie eine Realität, wie wir sie heute kennen, aber sie können immer

ähnlicher werden. Das ist die heutige Form der Utopie beim Cyberspace – hinzu kommt die Utopie Cyberspace der 70er und 80er Jahre, die heute keine mehr ist.

### **8.6 *LARP als Katharsis-Utopie?***

Die Extremform der zeitlich und räumlich eingeschränkten Utopie sind die sogenannten Life-Rollenspiele, auf Englisch Life Acting Role Play, kurz LARP genannt. Diese Spielform ist in der vorliegenden Betrachtung deswegen von Bedeutung, weil sie einerseits den beschriebenen virtuellen Rollenspielen ähnelt, älter ist als diese und in der Realität stattfindet, andererseits weil sie in einem bestimmten Setting (Land, Zustand, Zeitpunkt) eine vordefinierte Situation beschreibt, in der man sich möglichst realistisch und nach klaren Regeln bewegt. Handelt es sich bei dieser Idee um eine zeitlich und räumlich begrenzte Utopie? Oder kann man damit, quasi im Sinn eines Katharsis-Effektes, das Bedürfnis nach der Utopie stillen, ohne sie umfassend zu verwirklichen?

LARP ist ein Spiel. Nach Auskunft verschiedener Fach-Websites zum Thema sind in etwa die folgenden Settings denkbar: FantasyLARP (meist auf Basis literarischer Vorbilder), historischeLARPs (zum Beispiel 18. Jahrhundert, Western oder 20er Jahre LARP), GegenwartsLARPs (zum Beispiel Killer, Geister) oder auch Science Fiction LARPs (Cyberpunk, Endzeit, StarTrek etc.). Die Teilnehmenden spielen innerhalb dieses Genres eine Situation, verkleiden und verhalten sich entsprechend, und gehen schliesslich wieder auseinander, ohne dass es dabei Sieger und Verlierer gibt. Sinn und Zweck der Zusammenkunft ist nur das Spielen der Situation, nicht ein Erreichen eines Zieles. Es gelten Regeln, die vorher vereinbart wurden, zudem wird die Szene überwacht und teilweise geführt (Plot). LARPs finden ohne Publikum statt, sie sind der Teilnehmenden reiner Selbstzweck. Die Geschichte der LARPs sehen die Beteiligten selber nicht ganz einheitlich, gemeinsam ist den Ansichten sicherlich, dass es LARPs seit den 80er Jahren gibt, dass ihre Entstehung mit der Science Fiction Literatur zusammenhängt, dass erst seit Beginn der 90er Jahre LARPs im grösseren Rahmen<sup>288</sup> stattfinden und dass es auf irgend eine Art und Weise eine Verbindung zum Utopie-Gedanken geben muss. Die Teilnehmenden organisieren sich in Communities und geben eindrückliche Steckbriefe ab, wie zum Beispiel dieser, der unter [www.larpwiki.de](http://www.larpwiki.de) zu finden ist: (Auszug vom September 2006)

"geboren: 28.6.1973, gelernter Schlosser, erste Kontakte mit Larp ca. 1992, als die Waffen aus Tape und Rohriso bestanden. Larper seit 1997 (Thuranx 1). Mitglied bei den Wenzingern, im Larpinfo-Forum unterwegs als Helmbrecht, bekennender Gewandungsfetischist und Reenactement-verweigerer. Hobbitlarper

---

<sup>288</sup> Das Web-Lexikon wikipedia.de nennt 500-600 Veranstaltungen in Deutschland pro Jahr mit jeweils 50 – 200 Teilnehmenden. An den grössten Veranstaltungen nehmen bis 10'000 Personen teil.

mit merkwürdiger Tendenz, sich an Plots zu beteiligen. Begeisterter DSA-Larper. Anhänger des Opferentscheides und des Blöder-Hut-Credos. Weder Power- noch Bauergamer. Deutlicher Hang zu guten Charakteren, hab halt ein weiches Herz. Charaktere Mittellande: Helmbrecht aus Wenzingen, Volks- und Reichsheld, Bürgermeister und Steuerflüchtling. Eramsus Castanyeda, Landsknecht und Aufrührer, aber passabler Koch. Jean-Etienne de Montmirailles, Edler Ritter, aber armer Schlucker. Wie alle Montmirailles Bon Vivant. Charaktere DSA: Asquirion Ingrassil von Perainefurten, Rondrageweihter. Amirato Delazzar, Ermittler in übersinnlichen Angelegenheiten, geprüfter Sachverständiger für Vampirismus. Zuletzt besuchte Cons: Wälder von Westend (Note 3+), Dworken (Note 2), Drachenfest 2004, Schattentanz (DSA) (Note 2+), (...) Geplante Cons: Das große Manöver 2006 (...). NSC-Code: LE:++ MP:0 ST:+ FF:! KO:+ AG:+ IN:0 RR:- ATPA:! EPs:+ GP:+ PSI:+ PAIN:+ HDR:0."

Es würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen, die Inhalte dieses beispielhaften Steckbriefes zu erläutern. Es gibt ein paar Punkte, die ohne tiefergehendes Verständnis aufschlussreich und bemerkenswert sind:

- Es besteht eine enge Verbindung zwischen der Realität ausserhalb und der Realität innerhalb des Spiels. Das Spiel erhält so eine enorme Bedeutung.
- Das Spiel findet nicht in der Virtualität, sondern in der Realität statt, alle Umstände sind aber frei erfunden beziehungsweise lehnen sich an historische Tatsachen an. Das Setting ist konstruiert, es resultiert nicht aus der Zeit- und Raumabfolge.
- Es entstehen – im Normalfall – allerdings keine Konsequenzen für das "richtige" Leben, mit dem Ende des Spiels ist auch der gesamte Bedeutungsrahmen abgeschlossen (ausser beispielsweise in Form von Freundschaften oder Verletzungen, die aber nicht intendiert und kein Teil des Konzeptes sind).
- Probleme existieren innerhalb des Spieles nie existenziell für den Spieler, sondern höchstens existenziell für die Rolle.
- Innerhalb des Spieles gibt es Anzeichen für die Tatsache, dass es sich um ein Spiel handelt. So sind die Waffen nicht echt, die Bedrohungen nicht lebensgefährlich und die Regeln künstlich<sup>289</sup>.

Kann das Bedürfnis nach der Utopie mit solchen Rollenspielen befriedigt werden? Oder sind dies neue Formen von Utopien – zeitlich und räumlich begrenzt, weil davon ausgegangen werden muss, dass eine gänzliche Umstellung – sprich: Die Realisation der Utopie nicht möglich oder beabsichtigt sein wird?

Erstens ist festzuhalten, dass die Realitätsnähe der Rollenspiele noch keine

---

<sup>289</sup> Zudem wurde mit dem Blöder-Hut-Credo ein Zeichen geschaffen, um der oftmals verbitterten Ernsthaftigkeit innerhalb des Spieles Abhilfe zu schaffen: Mit einem albernem Hut sollen die Teilnehmenden sich gegenseitig daran erinnern, dass es hier um ein unterhaltsames Spiel geht und nicht um Leben und Tod.

Realität ausmacht. Wie die Annäherungsversuche im Cyberspace sind auch diese realistischen Elemente keine Bestandteile der Realität in diesem Sinn, als dass sie einen weitergehenden Einfluss auf die Realität ausüben können. Die Spiele sind räumlich und zeitlich begrenzt, auch wenn darüber hinaus eine intensive Beschäftigung (siehe Steckbrief) zu beobachten ist. Auch wenn die Teilnehmenden ihr Leben nach ihren Rollen ausrichten würden, müssten sie noch immer im bestehenden System existieren. Und auch wenn das Rollenspiel länger dauern würde, wäre es noch kein Alternativentwurf. Es ist gerade zentral, dass LARPS ein Spiel mit Anfang und Ende sind, dass sie der Unterhaltung (und vielleicht sogar der Bildung) dienen, und dass sie ein Ende haben. Erst dann, wenn es kein Spiel mehr wäre, sondern ein andauernd und alternativer Entwurf, dann erst könnte von einer Sozial-Utopie gesprochen werden. Dann wäre aber nicht das Setting der Kern der Utopie (zum Beispiel 20er Jahre LARP), sondern die politische oder soziale Regelung (die dann in der Ästhetik der 20er Jahre daher kommt). Somit ist das LARP zwar näher an der Realität als der Cyberspace; aber erst dann, wenn das LARP nicht mehr LARP, sondern andauernder Gesellschaftsentwurf ist, erst dann rückt es in die Nähe der Utopie.

Zweitens kann nicht abschliessend beurteilt werden, was sich auf der psychologischen, auf der individuellen Ebene abspielt – es ist nicht auszuschliessen, dass das grundsätzliche Bedürfnis nach dem Andern auf der zeitlich beschränkten Ebene kompensiert werden kann. Allerdings handelt es sich in diesem Fall eher um eine schlaraffische Katharsis, denn um eine utopische: Denn grundsätzlich entsprechen die Rahmenbedingungen genau den Wünschen, ansonsten nimmt man am Rollenspiel nicht teil. Man kann jederzeit – folgenlos – austreten. Es gibt keine Frage nach dem Woher und Wohin. Und schliesslich ist ein LARP Unterhaltung, nicht der Ernstfall. Der Zweck ist das Spiel, nicht das Ausprobieren einer neuen Gesellschaftsform und die Kritik der Aktuellen – mindestens nicht explizit.

## ***8.7 Architektonisch-Städtebauliche Ansätze und die Probleme der Metropolen***

Der architektonische Zugang zur Utopie begleitet die vorliegenden Ausführungen stets. Deswegen sei an dieser Stelle nochmals zusammenfassend und ergänzend auf die Frage eingegangen, wie utopische Gedanken nicht primär über ökonomische oder soziale Konstruktionen, sondern über städtebauliche und architektonische Massnahmen angegangen werden und wurden. Am Anfang dieser Betrachtung stehen wohl der Klosterplan und die Stadt Jerusalem, die beide jeweils perfekten Vorstellungen entsprechen sollten: So ist der Klosterplan von St. Gallen im 9. Jahrhundert für die perfekte klösterliche Gemeinschaft genauso als Archetyp einer utopischen Planung zu verstehen wie die Stadt Jerusalem, wie sie im Buch der Offenbarung des Johannes beschrieben wird, die für die Verwirklichung des Himmels auf Erden geschaffen werden soll. Während

für die klösterliche Gemeinschaft die räumliche Ordnung ideale Voraussetzung sein soll, um nach den Regeln zu leben, um also Keuschheit, Gehorsam, Arbeit, Gebet, Geschichtsschreibung oder Viehzucht am besten zu leben, ist die Realisierung von Jerusalem gemäss den Plänen in der Offenbarung deswegen ein Ziel, weil es den göttlichen Vorgaben einer perfekten Stadt entspricht. Jerusalem war denn auch das Symbol einer vollkommenen und idealen Stadt weit über das Mittelalter hinaus<sup>290</sup>.

Dieses utopische Projekt ist älter als die Idee der Utopie, so wie sie Morus formuliert hat. Das im Südwesten Deutschlands gelegene Freudenstadt wurde in der Zeit kurz nach Morus geplant und ist somit ein erstes Zeugnis der Absicht, die ideale Stadt zu bauen. Tatsächlich gab es vor der Mitte des 15. Jahrhunderts keine Idealstädte, abgesehen von Jerusalem<sup>291</sup>. Fürst Friedrich I. von Württemberg wollte mit Freudenstadt die ideale Stadt für die ideale Gesellschaft, für den idealen Staat und für den idealen Fürsten bauen<sup>292</sup>. Auf Basis der Vorstellungen unter anderem von Morus liess Friedrich I. Freudenstadt 1599 planen und realisieren. In der Mitte der Stadtanlage sollte ein Marktplatz sein, runderum – angeordnet wie auf einem Mühlebrett – die Häuser, die immer durch überblickbare Gassen voneinander getrennt sein sollten. Die Kirche verlor ihren zentralen Platz, damit auch städtebaulich klar wurde, dass der Staat in Freudenstadt die Vorherrschaft haben sollte. Obwohl vertriebene Hugenotten, zusammen mit Lutheranern und Calvinisten, in Freudenstadt Zuflucht finden sollten, war es klar der Fürst, welcher die Vorherrschaft für sich beanspruchte. Alles sollte sauber und kontrollierbar sein. Friedrich I. verstarb kurze Zeit nach Beginn der Planungen und während der Bauzeit, sodass Freudenstadt in der ursprünglich geplanten Form nicht fertig gebaut wurde. Allerdings sind noch heute einige Merkmale unverkennbar: Der Marktplatz ist der grösste Deutschlands, er ist rechteckig angeordnet und rundherum sind noch immer die Häuserzeilen zu erkennen, die sich schachbrettartig um den Platz anordnen. Freudenstadt ist eine primär architektonische Konstruktion, keine sozial-utopische. Natürlich sollten mit der architektonischen Planung gesellschaftliche oder politische Ideale realisiert werden, die Konzeptionierung war allerdings nicht detailliert. Friedrich I. wollte einfach seine Herrschaft stärken, wollte Klarheit und Sauberkeit in der Stadt, weil er davon ausging, dass dies für die Gesamtgesellschaft von Nutzen sein würde. Auch Papst Pius II. betätigte sich in utopischer Vision, dies sogar noch vor Freudenstadt: Er realisierte 1459 Pienza, das vorher Corsignano hiess. Zwar leitete ihn eine ähnliche der idealen Stadt, doch sind hier von wenigen Ausnahmen abgesehen keine aufbrechenden Elemente auszumachen. Die Kirche ist das Zentrum der Stadt, die Struktur ist bestenfalls eine überdachte angepasste Version des Städtebaus im 15. Jahrhundert. Es gab keine staatstheoretische oder eine soziale Grundidee, welche die Erbauung geleitet hätte. Die Ansätze von Leonardo da Vinci sind im gleichen

---

<sup>290</sup> Münger, Anna, in: Engel/Marx, S. 135 ff.

<sup>291</sup> Krufft, Hanno-Walter, S. 20.

<sup>292</sup> ebd., S. 139ff.



Zeitraum entstanden, nur sind sie noch weiter von der Idealstadt entfernt. Da Vinci zeigte, wie eine Stadt besser, aber nicht ideal funktionieren könnte.

Von Nutzen war die Konstruktion von Freudenstadt auch im weiteren Verlauf der Utopiegeschichte. Andreae hat sich bei der Planung von Christianopolis mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit an Freudenstadt orientiert. Zum einen war er oft in der Gegend, zum andern liegen nur wenige Jahre zwischen der Planung von Freudenstadt und der Veröffentlichung von Christianopolis. Die Pläne der beiden Städte gleichen sich, und es ist vor allem auch die gemeinsame Absicht, die den beiden Entwürfen zu Grunde liegt, welche die Verwandtschaft offensichtlich macht: Die ideale Stadt nämlich, zu welchen Zwecken diese auch immer dienen soll<sup>293</sup>. Kurze Zeit später wurde der Runde Turm von Kopenhagen gebaut, der Kirchturm und Sternwarte zugleich war. Ein dänischer König liess den Turm Mitte des 17. Jahrhunderts errichten. Die Verbindung zwischen Frömmigkeit und Wissenschaft taucht hier genauso auf, wie sie bei Andreae geschildert wird. Alle drei Projekte – Freudenstadt, Christianopolis und der Runde Turm in Kopenhagen – sind durch die utopische Idee verbunden, haben ihren architektonischen Ausdruck gefunden und symbolisieren einen Herrschaftsanspruch des Utopie-Erschaffers. Sie liegen innerhalb von 50 Jahren und zeigen eine Entwicklung auf, die den städtebaulichen und architektonischen Aspekt des utopischen Gedankens fokussieren, und die sich in der Realität einmal mehr, einmal weniger an der Utopie vorbei bewegt hat.

Was die Kirche, der religiös geprägte Wissenschaftsturm oder der Marktplatz im Zentrum für den Herrschaftsanspruch des Staates, der Wissenschaft beziehungsweise der Kirche bedeutete, war bei der Saline Royale von Claude-Nicolas Ledoux in Arc-et-Senans das Haus des Fabrikdirektors. Die Fabrikanlage in der Nähe von Besançon wurde in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts erbaut und stellt die erste Industriestadt der Welt dar – ganz als Vorzeichen von Owens New Harmony zu lesen. Im Zentrum der Anlage steht das Direktorenhaus, das in seiner Bauweise durchaus an einen griechischen Tempel erinnert, runderum sind Arbeiterhäuser und Produktionsanlagen aufgestellt. Die Industriestadt betritt man durch ein Torhaus, das den Blick auf das Innere fokussiert, das eng und durch künstliche Felsen den Unterschied zwischen Aussen und Innen dramatisiert. Die Stadt ist in einem Halbkreis von 400 Metern gebaut, darin sind nicht nur die Salzproduktionsanlagen, das Direktorenhaus und die Arbeiterwohnhäuser, sondern auch ein grosser leerer Platz, der der Anlage etwas beinahe Klösterliches verleiht, enthalten. Die Konstruktion ist nicht nur erstmalig prunkvoll, was im 18. Jahrhundert klar sakralen oder königlichen Bauten vorenthalten war und was somit einer Aufwertung der Industrie entsprach, sondern auch eine Zementierung des Machtgefälles in einer Übertragung auf die Fabrik, nämlich in der Zelebrierung der Bedeutung des Direktors mithilfe des Direktorenhauses, der Anordnung der Gebäude und der Konstruktion der zwar

---

<sup>293</sup> Werner, Johannes, S. 312/313.

sauber geplanten, aber sehr kleinen Arbeiterwohnungen. Somit ist die Saline kein utopisches Gesellschaftsmodell in revolutionärer Art, sondern eine etwas aufgeschlossener Zementierung der damals bestehenden Strukturen mit Betonung der Gemeinschaftlichkeit innerhalb der industriellen Produktion.<sup>294</sup>

Auch die Phalangen Fouriers leben von der architektonischen Verwirklichung<sup>295</sup>. Um seine Ideale zu veranschaulichen, wählte Fourier einen völlig neuen architektonischen Ansatz: Die Phalangen waren keine Städte mit geordneten Häusern mehr, sondern Städte, die aus nur einem Haus bestanden. Mit diesem Modell sollte dem allgemeinen Chaos ein Ende bereitet werden und Harmonie einkehren. Bemerkenswert ist die Kombination aller Aspekte des menschlichen Lebens unter einem Dach: leise Aktivitäten (Essen, Börse, Bibliothek, Studieren etc.), Wohnen, weitergehendes Arbeiten, Kindererziehung, Hauswirtschaft und natürlich alles, was gemeinschaftlich ist. All diese Tätigkeiten sollten unter einem Dach und somit auch von der Witterung geschützt stattfinden. Aufkommende Seuchen und die weitergehenden Probleme bei der Realisierung Fouriers Utopien verhinderten jedoch ein Gelingen der Phalangen. Das Problem der Stadtentwicklung blieb jedoch akut, genauso unverändert blieb die Erkenntnis, dass die Stadtarchitektur in einem direkten Zusammenhang zur besten möglichen Gesellschaftsform stehe. Aus damaliger Sicht ist diese Kausalität mehr als verständlich, es gab keine Bauordnung oder öffentliche Planung, gebaut werden konnte nach Gutdünken, Kanalisationen oder Wasserleitungen waren ebenfalls keine Vorschrift. Dies bewirkte ein stetes Anwachsen der urbanen Zentren und der damit wachsenden Missstände.

Owen hatte bereits anfangs des 19. Jahrhunderts über die Kombination von ökonomischer Optimierung und architektonischer Zusammenhänge nachgedacht: Anders als Fourier, aber ebenfalls in einem starken baulichen Kontext. Nach Owen war Edward Bellamy einer der vielen Autoren Mitte des 19. Jahrhunderts, der mit einer Mischung aus Utopiendarstellung (auf Basis der Analyse realer Probleme) und Unterhaltung (in Form des Zukunftsromanes oder mithilfe von dramatischen Elementen) erfolgreich in die Roman- und Utopienliteratur einging, dies ebenfalls in der vorher skizzierten Schnittmenge. Mit seinem Werk "Looking Backward" brachte er die ökonomischen Probleme der amerikanischen Gesellschaft auf den Punkt. Er tat es vor allem deswegen glaubwürdig, weil er als Kind selber davon betroffen war. Auf Basis dieser Vorschläge plante Ebenezer Howard 1898 die Gartenstadt, die somit nicht nur einfach architektonische Utopie oder Stadtplanung in einem fortgeschrittenen Stadium war, sondern Ausdruck der Siedlungsform der Zukunft, mit welcher die Probleme des ausgehenden 19. Jahrhunderts gelöst werden sollen. Wie Fourier handelte es sich bei der Gartenstadt um eine eigentlich anti-urbanistische Utopie, die er in seiner Publikation "Tomorrow. A Peaceful Path to Social Reform" darlegte. Die Stadt

---

<sup>294</sup> Siehe dazu Vidler, Anthony: Claude-Nicolas Ledoux. U.a. zitiert in "Unter dem wachsamen Auge des Direktors", Tages Anzeiger, 18.11.2006, S. 10.

<sup>295</sup> siehe dazu Kapitel 3.2.7

sollte mit dem Land wiedervereint werden. Howard wollte Landwirtschaft und Wohnen verbinden, erschuf genossenschaftliche Wohnungen des Zusammenlebens (somit plädierte er für gemeinschaftlichen Besitz und fügte der architektonischen Utopie eine soziale Komponente hinzu) und plante am Rand der Stadt die Industrie. Einzelne Gartenstädte wurden kreisförmig um eine Zentralstadt angeordnet, die mit Ringbahnen und –strassen verbunden wurde. Howard dachte zudem an ein Programm, um sauberes Wasser, frische Luft und genügend Grünflächen zu garantieren. Zwar wurde seine Utopie nicht in dieser Form realisiert, sie war aber zentral bei der neuen Planung der Städte: Übernommen wurden nämlich die Grünflächen und die Kombination der Wohngebiete mit Grünflächen<sup>296</sup>. Zwei Städte wurden gemäss den Vorgaben von Howard erbaut: Letchworth und Welwyn Garden City. Während ihm erstere zu grün war und nicht seinen Vorstellungen entsprach, fühlte Howard sich in Welwyn wohl und lebte dort bis zu seinem Lebensende. Welwyn ist heute Teil der grossräumigen Agglomeration Londons.

Die Probleme der Metropolen nahmen auch mit den Vorschlägen von Howard nicht ab. 1909 veröffentlichte der italienische Dichter und spätere Faschist Filippo Tommaso Marinetti sein futuristisches Manifest, auf dem unter anderem die Lösungsvorschläge des italienischen Architekten Antonio Sant'Elia basierten, der wiederum von Le Corbusier rezipiert wurde. Sant'Elia sprach sich für die futuristische Stadt aus, für grosse Häuser, die wie eine Maschine sein sollten. Gerade dieses Element – die Beherrschung der Maschine und somit die Überlegenheit des Menschen – war ein häufiger Ausdruck der Futuristen. Die Häuser in den Plänen von Sant'Elia wurden höher und sollten die akuten Probleme, beispielsweise in Mailand, lösen. Spätestens aber nach dem 1. Weltkrieg besannen sich die Architekten zurück auf den Einklang von Mensch und Natur, man distanzierte sich von den Kernaussagen des Futurismus von Marinetti. Gerade Le Corbusier verlangte, dass die bestehenden Privilegien und Unterschiede in den städtischen Bevölkerungsschichten wieder zu verschwinden hätten und forderte die Architektur der Vorderseite: Die verseuchten Hinterhöfe sollten ausgerottet werden, die Fassaden hätten zu glänzen, die Stadt müsse abgerissen und neu gebaut werden – so, dass es überall in Einklang mit der Natur für alle Schichten der Bevölkerung möglich sei, glücklich zu wohnen. Im Idealfall würde die Stadt bei ihrer vollkommenen Verwirklichung gänzlich verschwinden, somit stellte Le Corbusier die moderne Stadt als Übergang zur Natur dar<sup>297</sup>.

Was sich nach dem zweiten Weltkrieg und vor allem in den 70er Jahren entwickelte, ist zu vergleichen mit den Utopien und den ersten Dystopien im 19. Jahrhundert: Die uneingeschränkte Machbarkeit durch Technologie und Fortschritte rechnete auch der Architektur der sich rasant entwickelnden 50er und 60er Jahre uneingeschränkte Möglichkeiten zu. Städte wurden beweglich,

---

<sup>296</sup> Münger, Anna, in: Engel/Marx, S. 143.

<sup>297</sup> ebd., S. 145.

konnten sich dauernd neuen Bedürfnissen anpassen, sie konnten – auf dem Reissbrett – Raum und Zeit überwinden. Es entstanden Stadtentwürfe wie "Space City" (Arato Isojaki, 1960), Raumstadt über Paris (Yona Friedmann, 1963) oder "Plug-In-City" bzw. "Walking City" (Archigram, 1962). Die Gruppe Archigram ist in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse, da sie in ihrer gleichnamigen Publikation Entwürfe von neuen städtebaulichen Ansätzen zeigte, die nicht verwirklicht wurden: Zentral war dabei die Wohnkapsel, die immer und überall andockt werden konnte. "Walking City" bot gerade in der Zeit des kalten Krieges und somit des drohenden Atomschlages die optimale Lösung: Die Stadt bestand aus einer mobilen Hütte, die immerhin 22'000 Menschen Platz bot, und die immer dort hin gehen konnte, wo es sicher war bzw. wo die Arbeitskraft ihrer Bewohner am besten gebraucht werden konnte. "Walking City" ist eine Weiterführung der Wohnmaschine von Le Corbusier, die ihrerseits als Vorgängerin der Plattenbauten betrachtet werden kann. Die Wohnmaschine sollte unter einem Dach, erbaut im länglichen Hochhausstil, den Bewohnerinnen und Bewohnern alles Nötige des täglichen Bedarfs – inklusive natürlich dem Wohnen – bieten. Im Unterschied zu den Archigram-Ansätzen waren Le Corbusiers Wohntopien nicht mobil, wurden allerdings unter anderem in Berlin und Marseille verwirklicht. Natürlich hat auch die anschliessende 68er Bewegung die architektonischen Utopien bewegt, so ist beispielsweise daraus die Architektengruppe Superstudio entstanden, die zum Schluss kam, dass es keinen Grund mehr gebe für Strassen und Plätze, da jeder Punkt wie der andere sein werde. Superstudio sprach sich aus für einen gewaltfreien Egalitarismus, mit dem die vorhandene Vielfalt systematisch ausgelöscht werden solle – zu Gunsten einer gleichförmigen Bühne<sup>298</sup>. Superstudio verlangte die Befreiung von der Tyrannei der Objekte. Gemäss Superstudio würde das dann schliesslich aussehen wie das Paradies. Mit diesem Ansatz von Superstudio hat sich dieser Utopiestrang in eine Art Sachgasse bewegt, aus der nur der Blick auf die Realität und Realisierbarkeit einen Ausweg bieten sollte. Das führte in den 70er Jahren zu einer Aufspaltung des "grossen Gedankens der Utopie" in viele Einzelteile. Ergebnis dieser langen Entwicklung ist somit die Erkenntnis, dass es für die städtebaulichen Probleme nicht die eine Lösung, sondern der jeweiligen Situation angepasste Lösungen gebe. Je nach Standort oder Bevölkerungsdurchmischung sollten die folgenden Ansätze mehr soziale, ökologische oder ökonomische Aspekte berücksichtigen. Beispiele hierfür sind bei Aldo Rossi ("La Città analoga") sowie bei Rowe und Koetter ("Collage City") zu finden.

Somit ist auch aus städtebaulicher oder architektonischer Sicht in neuerer Zeit eine Individualisierung der Utopie beziehungsweise der optimalen Lösung festzustellen. Die kollektive Utopie gibt es nicht mehr: Die gleichzeitig bestehenden Alternativen stehen nebeneinander, somit entwickeln sich die Vorstellungen von der Zeit- weg hin zur Raumutopie. Nicht mehr das Morgen bringt die Lösung, sondern die Lösungen existieren nebeneinander in

---

<sup>298</sup> ebd., S. 147.

abgeschlossenen Räumen. Stadtutopien haben so gesehen eigene Gattungen entwickelt, obwohl sie noch nicht oder nicht mehr einen Gesamtentwurf einer neuen Idealgesellschaft enthielten. Umgekehrt sind sie eigentlich auch immer Teil einer Staatsutopie, wenn sie in ein weitergehendes Konzept eingebunden sind.<sup>299</sup>

### **8.8 Neotopia: Probleme nicht lösen, sondern gleichmässig verteilen**

"Als Kind sind wir dem Entscheid des Schicksals, wo und auf welcher Seite wir die Welt erfahren werden, hilflos ausgeliefert, und genau da hat die Frage nach der Gerechtigkeit vielleicht ihren Ursprung."<sup>300</sup> Ein etwas hilflos anmutender Versuch, Gleichheit auf Kosten sämtlicher Lebensbereiche herbeizuzwingen, der aber beim zweiten Hinsehen doch Einiges an Potenzial aufzeigt, ist die von Manuela Pfrunder designte Utopie "Neotopia – Atlas zur gerechten Verteilung der Welt." Neu ist die Idee nicht, allerdings ist die Aufmachung in Buchform und auch im Internet schön, sie ist integraler Bestandteil der Konzeption, weil sie visualisiert, was die Konzeption inhaltlich meint: Alles – wirklich alles – wird aufteilbar gemacht: Erde, Wasser, Berge etc. werden so verteilt, dass daraus einzelne Länder gemacht werden können, die jedem Bewohner und jeder Bewohnerin zugeteilt werden können. Es resultiert eine Fläche von je 240 x 240 Metern Meer und 157 x 157 Meter Land. Zwischen den einzelnen Ländern gibt es keine Unterschiede, weder bezüglich Grösse noch bezüglich Beschaffenheit. Sechs Sonnen müssten die Länder bescheinen, die Nacht wäre abgeschafft. Transport würde überflüssig. Zur grossen Umverteilung gehörte natürlich auch, dass auch Unerwünschtes im gleichen Mass verteilt wurde. Manuela Pfrunder leitet den aktuellen Zustand der Erde, in dem sie viel Ungerechtigkeit sieht, folgendermassen her:

"Wenn Menschen etwas von einem andern Ort fortnahmen, gaben sie nicht immer auch etwas zurück. Manchmal nahmen sie es in solcher Menge, dass denen, die dort lebten, zu wenig blieb. Der Neid gebar die Machtgier, und die Menschen begannen einander zu berauben und von ihrem eigenen Land zu vertreiben. Die Unterschiede wuchsen, und viele Menschen litten Hunger, während andere derart im Überfluss produzierten, dass grosser Abfall daraus entstand. Man sprach nun von Armut und Reichtum..."<sup>301</sup> Die Texte sind in biblischer Form geschrieben, die Sätze nummeriert. Das erweckt den Anschein, es handle sich bei den Schilderungen um Tatsachen, welche im Sinn einer zukünftigen Betrachtung die Gegenwart als Vergangenheit darstellen. So ist denn auch "Neotopia" hergeleitet – als Konsequenz quasi aus den aktuellen Problemen. Das Ziel: Ungleichheit ist Ungerechtigkeit, die durch Gleichheit beseitigt werden muss. Der Übergang wird folgendermassen geschildert:

---

<sup>299</sup> Schmidt, S. 10.

<sup>300</sup> Pfrunder, S. 3.

<sup>301</sup> ebd. S. 19.

"Man erfand immer neue Verkehrsmittel, bis es schliesslich für niemanden mehr ein Problem war, die Dinge von einem Ort zum andern zu verschieben. Was anfangs nur den Reichen möglich war, wurde allen zugänglich, und nichts blieb nur den andern vorbehalten. Machtkämpfe wurden sinnlos, denn von nun an war es niemandem mehr möglich, irgend etwas für sich allein zu beanspruchen. Die Kluft zwischen den Klassen verschwand...", was es ermöglichte, die Topografie auszugleichen, damit es "überall gleich" aussah. "Dann wurde die Sonne in sechs gleiche Teile geteilt, damit in jedem Land rund um die Erde immer die gleichen Verhältnisse herrschten...die Nacht gibt es nicht mehr...Der Übergang von den chaotischen zu den geordneten Besitzverhältnissen war ein unendlich langer Prozess der Auflösung und Neuverteilung alles Erwünschten und Unerwünschten, an dessen Ende alle gleich viel von allem hatten."<sup>302</sup> Interessant ist nicht nur, dass absolute Gleichheit erstrebenswert sein soll, bemerkenswert ist auch, dass Pfrunder damit Ruhe auf dem Planeten kommen sieht. Die Erde sei ein geschlossenes Projekt, da ja alle alles hätten, was es zu haben gebe. Es herrsche aber keine Einheit in der Kultur oder Sprache, nur im Besitz, in der Nahrung, im Handel etc. Das Land wird nur bewohnt, nicht besessen. Es wird namentlich einer der sechs Sonnen zugeordnet, dann im üblichen Schachbrettraster mit einem Code ortbar gemacht. Jedes Land ist unterteilt in Vegetationszonen, die Kälte und Wärme, Überschwemmung und Dürre, Erholung und Arbeit mit sich bringen. Pfrunder teilt schliesslich alles auf und strebt mit der Rechnung den durchschnittlichen Anspruch auf alles an: Zum Beispiel auf Fleisch, auf Nutztiere, auf Briefe, auf Kaffee, auf Meehrschmutzung ("0,45g Giftmüll landen jeden Tag in Ihrem Meeranteil" oder "Ein Drittel Ihrer Küsten ist von irreparablen Umweltschäden bedroht"<sup>303</sup>). Dazu gehört auch, dass man jährlich 60 Tage Hunger leiden müsste. Absurd wird das Ganze bei der Feststellung, dass jedem Land knapp 8 Meter Strasse und 20 cm Zugstrecke zustünden ("Die Zugverbindung ist mit der Verteilung von je 20cm Zugstrecke pro Land etwas eingeschränkt"<sup>304</sup>), dass man während 100 Tagen pro Jahr Analphabet wäre oder dass man während gut 5 Monaten Flüchtling in einem andern Land wäre.

"Neotopia" ist eine Design-Utopie ohne visionäre Kraft, sie ist eine Mahnfinger-Dystopie mit enormer Widersprüchlichkeit und Rückständigkeit. Als Design-Projekt ist sie entstanden, deswegen ist sie im grundsätzlichen Ansatz auch bemerkenswert: Sie visualisiert den Status Quo in Fall der absolut gleichen Verteilung. Unter gegebenem Recht (also unter jeweils demokratisch, teils aber auch diktatorisch entstandenen Verfassungen) zugestandener Besitz würde enteignet. Begabungen, Wünsche und Ansprüche der einzelnen Menschen würden ignoriert. So hätten beispielsweise behinderte Menschen keine Chance, mit diesem Modell zurecht zu kommen. "Neotopia" würde die Probleme zudem

---

<sup>302</sup> ebd., S. 20/22.

<sup>303</sup> ebd., S. 45.

<sup>304</sup> ebd., S. 46.

nicht lösen, wie die Autorin selber festhält: Die Probleme würden nur verteilt, "gerecht", wie sie es nennt. Die Visualisierung ist dabei neu. Würde man davon ausgehen, dass mit "Neotopia" nicht nur ein Mahnfinger gemeint, sondern auch wirklich eine wahre Vision aufgezeigt werden soll, dann bekommt das Werk eine neue Bedeutung: Dann hätten wir es mit dem neuen Ansatz zu tun, in einer utopischen Konzeption die Probleme nicht zu lösen, sondern sie nur gleichmässig (das Wort "gerecht" ist an dieser Stelle zu wertend) zu verteilen. Wenn also alle während 60 Tagen pro Jahr Hunger leiden müssten, wäre dieser gleichmässig verteilt.

Nochmals zum Mahnfinger: Es kann durchaus Sinn machen aufzuzeigen, was der Status Quo mit sich bringt, wenn alles Leiden gleichmässig verteilt würde. Ein Beispiel: Gemäss Pfrunder hätten wir alle 70 Jahre Anrecht auf ein paar Jeans, und alle 10 Jahre könnten wir in die Ferien, wo wir gut 100 Franken ausgeben könnten. Anders ausgedrückt: Da es in der westlichen zivilisierten Welt kein Thema ist, im Zusammenhang mit grundsätzlicher Verfügbarkeit über den Kauf von Jeans oder die Planung von Ferien nachzudenken, sondern höchstens im Zusammenhang mit der eigenen ökonomischen Möglichkeit, soll dieser Ansatz quasi dazu aufrütteln nachzudenken, dass dies für eine Mehrheit der Menschen nicht so sei. Soweit, so gut. Wenn jetzt die Lösung tatsächlich die wäre, diese Potenziale gleichmässig zu verteilen, damit alle gleich viel – besser: gleich wenig hätten, dann hätte "Neotopia" doch einen neuen Ansatz in die Diskussion eingebracht. Der Unterschied zu bestehenden Ansätzen bestünde nämlich darin, die "Gerechtigkeit" nicht über Veränderung der Modi, sondern über Verteilung des Status Quo zu erreichen, indem die Grundlage für diese Verteilung verändert würde. Ein Beispiel: Hunger würde in einer Utopie des 17. Jahrhunderts als Problem erkannt, das Ziel wäre, den Hunger durch andere Anbaumethoden oder bessere Verteilung zu besiegen. In "Neotopia" wird zuerst die Grundlage geschaffen, den Hunger zu verteilen, sodass nicht mehr viele Menschen viel Hunger haben müssten, sondern alle Menschen gleich viel Hunger. Die Veränderung besteht also nur in der Grundlage, in der Erschaffung der oben beschriebenen Länder. Diese Ansatz ist logischerweise nicht praktikabel (da beispielsweise die Sonnen nicht existieren und die Nacht für Mensch und Natur wichtig ist), wie dies auf viele andere Ansätze auch zutrifft, aber er ist ein Denkansatz, der in sich Althergebrachtes und Neues vereint. Neu ist sicherlich die Visualisierung, an dem sich "Neotopia" orientiert, was aber der Konzeption nicht mehr Gültigkeit, sondern höchstens Aufmerksamkeit verschafft.

## ***8.9 Matrix et al: Utopische Science Fiction?***

Bei der Betrachtung der Utopie in der Gegenwart kann um die Science Fiction und um verwandte Literaturgattungen kein Bogen gemacht werden, auch wenn eine intensivere Betrachtung dieser Werke den Rahmen der vorliegenden Arbeit bei weitem sprengen würde. Am Rande wurde die Frage schon gestreift, hier soll

nun der Fokus gelegt werden: Ist Science Fiction die Utopie der Gegenwart schlechthin, entstanden aus dem Staatsroman, kommerzialisiert und massenweise produziert, mutiert zur individualisierten Massenutopie? Sind literarische Formen wie der phantastische Roman, moderne Märchen oder klassische Science Fiction überhaupt Utopien? Die Frage ist nur schon deswegen von Bedeutung, weil damit die vordergründig am weitesten verbreiteten Utopieformen – wenn sie es denn sind – im 20. Jahrhundert einer Prüfung unterzogen werden. Es sei vorweggenommen: Im Interesse der Utopie und ihrer eigentlichen Absicht gehören weder Science Fiction, noch utopisch anmutende Literatur wie *Matrix*, *Narnja*, *Harry Potter* oder *Lord of the Rings* zur Gattung der Utopie.

Richard Saage bietet zu dieser Fragestellung ein aufschlussreiches Kapitel in seiner 1997 erschienen Bilanz zur Utopienforschung<sup>305</sup>. Er zitiert darin unter anderem auch Schwonke, der die Entwicklung der Science Fiction aus dem Staatsroman aufzeigte<sup>306</sup>. Dies würde dafür sprechen, die Science Fiction in die Tradition der Utopie zu stellen. Andere Autoren gehen von andern Prämissen aus: Während die Utopie in Morus' oder Platons Tradition in politischen, sozialen oder ökonomischen Dimensionen "denkt" und archaische oder anarchische Vorschläge bietet, wie der Idealstaat aussehen könnte, ist die Science Fiction erst im 19. Jahrhundert als Ausfluss des Technik- und Wissenschaftsoptimismus bzw. –pessimismus entstanden. So sind denn auch deren Absichten unterschiedlich: Bei der klassischen Utopie ist es der bessere oder ideale Staat, auch wenn dies – wie bei Bacons *Neu-Atlantis* – mithilfe der Wissenschaft zu erreichen ist. In der Science Fiction ist es die Technik oder die Wissenschaft an sich, die Autoren interessieren sich dafür, wie ein Raumschiff möglichst realistisch zum Fliegen gebracht werden kann, ob im Weltall Menschen leben könnten und was passieren würde, wenn man mit Ausserirdischen einen Krieg führen müsste. Gesellschaftsmodelle sind Randerscheinungen, wenn sie mehr im Zentrum stehen, dann nur, weil sie die eigentliche Absicht, Wissenschaft oder Technologie zu extrapolieren, stützen, und nicht, weil sie zur eigentlichen Absicht werden. Häufig ist es die Prognose im Sinn einer Extrapolation vorhandener Techniken, die Science Fiction von der Utopie unterscheidet. Ähnlich verhält es sich mit dem Unterschied zwischen dem Staatsroman und der Utopie: Während die Utopie zukünftige Foren (Staat, Gesellschaft) antizipiert und damit das Bestehende übersteigt, orientiert sich der Roman an der bestehenden Realität.<sup>307</sup> Beide Gattungen – Science Fiction und Staatsroman – unterscheiden sich somit von der Utopie darin, als dass sie nicht zukünftige Idealbilder in Form von Konzepten präsentieren, sondern nur einzelne vergleichbare Elemente aufweisen: Zum Beispiel den Zukunftsgedanken oder die Thematik des Staates.

---

<sup>305</sup> Saage: Utopienforschung. Eine Bilanz. S. 36 ff.

<sup>306</sup> Siehe dazu auch Schwonke: Vom Staatsroman zur Science Fiction.

<sup>307</sup> Otten, S. 140.



Nebst diesen Unterschieden, die natürlich nicht immer so trennscharf sind, wie gerade geschildert, sind zwischen Utopie und Science Fiction aber auch Gemeinsamkeiten auszumachen. Gerade der Ansatz von Schwonke – die Herleitung der Science Fiction aus dem Staatsroman – ist nicht ganz falsch, wenn man dies als eine weitere, und nicht als die einzige Möglichkeit sieht. H.G. Wells kann man einerseits als Vorreiter der Science Fiction, andererseits aber auch als Autor in der Utopietradition sehen. Sobald halt die gesellschaftliche Seite des Textes Überhand einnimmt, sobald die Konzeption einzelner sozialer, ökonomischer oder religiöser Elemente genauer wird und die Erreichung eines Idealzustandes mit technologischen Hilfsmitteln aufgezeigt wird, dann steht der Science Fiction Roman mit einem Bein im utopischen oder natürlich auch dystopischen Denken, je nach Vorzeichen. Zudem ist die Denkbare-, Wünschbar- und Realisierbarkeit der Szenarien entscheidend und führt selbsterklärend zur Erkenntnis, ob es sich um Science Fiction oder Utopie handelt.

Die genannten Werke des 20. Jahrhunderts sind keine Utopien, sie verfolgen andere Absichten. Während Matrix ein Modell zur Erklärung von Wirklichkeit ist, das Zukunftsszenarien und Heldenepos verbindet, gehören Lord of the Rings und Narnja in die Reihe der pädagogischen und unterhaltenden Ansätze. Wie man auch immer die Absichten der Autoren deuten mag: Beide letzt genannten Werke zeigen heilsgeschichtliche Elemente und starke Analogien zur Leidensgeschichte Jesu'. Es sind pädagogische Wege, auf unterhaltsame Weise die Kreuzigung und die Auferstehung Jesu' beziehungsweise die daraus abgeleitete Kraft des Guten und der Freundschaft zu symbolisieren. Bei Harry Potter handelt es sich schliesslich um ein modernes Märchen, das keinerlei Verbindungen zur Utopie zeigt, obwohl dies immer und immer wieder suggeriert oder postuliert wird. Es nur schon als infantile Utopie zu bezeichnen, verkennt das Wesen der Gattung völlig. Eine technokratische Utopie ist es schon gar nicht.

Geht man es anders an, zeigt sich ein ähnliches, wenn auch leicht differenzierteres Bild: Unter den Bestsellern des 20. Jahrhunderts findet man keine klassischen Utopien, höchstens einige Dystopien: Samjatin, Wells und Huxley gehören zu bekannten Werken des 20. Jahrhunderts. Sie haben im Vergleich mit Matrix und Lord of the Rings zwar kaum eine Chance, was Verbreitung, Bekanntheit und mediale Verwertung betreffen, auch wenn sie ebenfalls filmisch umgesetzt wurden. Aber sie stehen in der Utopie- bzw. Dystopie-Reihe, im Gegensatz zu den andern Werken, die oft fälschlicherweise dazu gerechnet werden.

## 9 Ausblick

Die Abhängigkeit von Technologie steigt mit der Digitalisierung exponentiell. Die vordergründige Individualisierung ist von einem formellen Rahmen umgeben und steht auf einer digitalen Plattform. Diese Bedingungen sind totalitär und nahezu einheitlich, sie stehen der Individualisierung eigentlich diametral entgegen. Brechen diese Bedingungen ein, ist es mit der Ordnung vorbei. Die Situation ist mit derjenigen vor 200 Jahren vergleichbar, wo erste Stimmen vor der Allmacht und vom Allmachtsglauben an die Industrialisierung warnten. Die Dystopien kamen ja gerade deswegen auf, weil sie vor einer Zerstörung der Individualität, der Umwelt oder der Autonomie warnten. Die Digitalisierung und die allgemeine Technologisierung stellen uns heute vor ähnliche Probleme. Waren es im 20. Jahrhundert Dystopien, welche zwischen Kriegen und Naturkatastrophen standen und davor warnten, werden es in Zukunft – das wäre mindestens zu erwarten – die Unkenrufe sein, welche vor diesen zivilisatorischen und technologischen Abhängigkeiten warnen. Den beiden, nur wenige Jahre auseinander liegenden Strömungen ist mit Sicherheit gemeinsam, dass die individuelle gesellschaftliche Verantwortungsfähigkeit im grossen Mass von diesen Rahmenbedingungen abhängig ist.<sup>308</sup> Natürlich ist zu beachten, dass in der Utopie von Anfang an dystopische Elemente enthalten waren, die je nach historischer Rahmenbedingung bewertet wurden, worauf in dieser Arbeit mehrfach hingewiesen wurde. Das erklärt aber noch nicht, wieso die Dystopie gesellschaftlich bedeutsamer wurde, es erklärt nur, wieso die Dystopieschreibung überhaupt Platz findet in der Utopiediskussion. Es ist zu erwarten, dass die Bedeutungszunahme der Dystopie, die im 20. Jahrhundert zu beobachten war, unter Berücksichtigung der aktuellen Entwicklung in den Bereichen Ökologie und Politik keinen Abbruch erleiden wird. Zudem tragen die Massenmedien das Ihrige dazu bei, dass negative Nachrichten auf dem kapitalisierten News-Markt schnellere Verbreitung finden. Anders ausgedrückt: Die allgemeine Wahrnehmung und der Informationsstand der heutigen Gesellschaft sind auf das Negative getrimmt, Dystopien müssten nur schon deswegen weiter an Bedeutung gewinnen. Klimaerwärmung und Krieg gegen Terror sind zwei Attribute des beginnenden 21. Jahrhunderts, ökologisches Handeln oder eine Weltrepublik stehen diesen Problemen als oft ideologisierte und entzauberte Alternativen (Utopien!) gegenüber. "Die Bildung einer Weltrepublik zeichnet sich nicht im Geringsten ab."<sup>309</sup>

Die Probleme haben an Grundsätzlichkeit gewonnen: Kriege und bewaffnete Konflikte gab es schon immer, die Natur wurde schon immer nicht schonend genug behandelt. Gerade während des Kalten Krieges dominierte die Gefahr des atomaren Over-Kills, die Selbstzerstörung der Welt war eigentlich nicht weit. Diese Gefahr ist nicht besiegt, hinzu gekommen ist das Bewusstsein, dass

---

<sup>308</sup> Saage (1991): S. 269.

<sup>309</sup> Höffe, S. 429.

ökologische Probleme in absehbarer Zeit zu grundlegenden Veränderungen führen werden: Die Klimaerwärmung wird bereits mit einer Wahrscheinlichkeit von über 90 Prozent auf menschliches Handeln zurückgeführt, somit ist die Kausalität zwischen ökologischen Problemen und gesellschaftlichen Entwicklungen nicht nur im Hinblick auf den Zusammenhang, sondern auch im Hinblick auf die Tragweite in eine Dimension gekommen, wo sie das Feld ideologischen Schöngelstums der 60er Jahre verlassen und auf das internationale politische Parkett getreten ist.<sup>310</sup> Es ist zu erwarten, dass der Meeresspiegel bis ins Jahr 2100 um 70 Zentimeter ansteigt, dass die Eiskappen und Gletscher noch massiver schmelzen werden und dass Hitze- und Dürreperioden viele Regionen klimatisch zentral prägen werden. Es braucht – so gesehen – keine Dystopien mehr, sie würden zu Karikaturen dessen, was man mittlerweile sowieso weiss. Dennoch, mindestens im Jahr 2007, gilt nach wie vor in der öffentlichen Meinung, was in der vorliegenden Arbeit oft Erwähnung findet: Die Welt mag enden, der Kapitalismus währt ewig. Der aufmerksame Beobachter entdeckt in dieser Geisteshaltung eine Mischung von Ignoranz und gesellschaftlich aufgebautem Druck, dem man sich nur schwer und mit entsprechender Stigmatisierung entziehen kann.

Francis Fukuyama, Mitarbeiter des amerikanischen State Departments, fragte bereits 1989 in seinem breit rezipierten Aufsatz "Das Ende der Geschichte?", ob die Katastrophen des 20. Jahrhunderts – er erinnert an die sibirischen Lager, an Auschwitz, die Bombardierungen von Dresden und an Hiroshima – nicht zwangsläufig zu einer pessimistischen Sicht der Geschichte führen müssten.<sup>311</sup> Die Frage hat an Berechtigung nicht verloren, sie hat an zusätzlichen Beispielen gewonnen. Es mag aber auch sein, dass in absehbarer Zeit der Zwang zur Änderung eine Kurskorrektur herbei zu führen vermag. Waren es vor 1989 noch vor allem menschliche oder von Menschen herbeigeführte Katastrophen, die direkt auf die Wahrnehmung wirkten, ist es heute bereits die indirekte Folge menschlichen Handelns auf die Ökologie, die sich in den oben genannten Problemen manifestiert. Hier gibt es keine Verhandlungsbasis mehr, sondern nur noch ein einseitiges Befolgen der naturwissenschaftlichen Regeln durch die Menschheit. Vielleicht sieht die Kurskorrektur so aus, als dass Utopien an Bedeutung gewinnen werden, weil sie in echter Notwendigkeit innerhalb gesellschaftlicher, politischer, ökonomischer und vor allem eben ökologischer Prozesse eine Rolle spielen werden. Die Autoren von Dystopien würden dann zu Zynikern – und die Utopien würden nicht mehr Utopien heissen, sondern Alternativen.

---

<sup>310</sup> Der vierte Bericht des „Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC)“, der dies festhält, fand im Februar 2007 grosse Beachtung. Das IPCC ist eine Organisation der „World Meteorological Organisation“ (WMO) und des „United Nations Environment“ Programmes (UNEP).

<sup>311</sup> Pöggeler, S. 9.

Die Individualisierung hat aber auch mit sich gebracht, dass das persönliche Handeln meist in einem paradoxen Umfeld steht. Der Mensch weiss, dass es besser ginge, tut es aber nicht, weil der individuelle Preis, den er dafür bezahlen müsste, grösser ist als der messbare Nutzen seines Handelns. So kann heute eine Person in einem hochentwickelten Industriestaat zwar auf Produkte aus Billiglohnländern verzichten, weil sie weiss, dass unter Umständen Kinderarbeit dahinter steht, sie kann auf ein Auto verzichten, weil sie weiss, dass der Individualverkehr massgeblich an der Umweltverschmutzung beteiligt ist, und sie kann sich aktiv finanziell an Entwicklungsprojekten beteiligen, weil sie weiss, dass man mit wenig Geld in unterentwickelten Regionen viel bewirken kann. Aber: Sie tut es oft nicht, weil der individuelle Preis dafür unter Umständen hoch ist. Macht sie sich das bewusst, ist gegenteiliges Handeln paradox. Umgekehrt bedeutet dies, dass sich die Utopie letzten Endes zum konkreten Handlungsvorschlag entwickeln könnte. Kohler (S. 117) drückt es so aus:

„Auf eine einfache These gebracht: Das Utopische ist auch das, dem unumgänglich nachzudenken ist, wenn wir uns auf unser eigenes Fragevermögen einlassen – und unter dieser Perspektive zeigt sich dann das Utopische weniger als das Ganz-Andere denn als das denkbar Beste. Dass das kein beliebiger Satz ist, sondern im Grunde die Kurzformel für ein präzises sprachanalytisches Forschungsprogramm, das erweist bereits die elementare Reflexion auf die Bedeutung jener Frage, ohne deren Verständnis wir gar nicht zu handeln wüssten, nämlich die praktische Frage: Was soll ich tun?“<sup>312</sup>

Vielleicht ist es das, was in Zukunft von der Utopie bleiben wird: Die Handlungsalternative ohne Widerspruch. Wir wissen, dass wir in der Risikogesellschaft leben, welche zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte wirklich globale Risiken mit sich bringt.<sup>313</sup> Die wissenschaftliche Erkenntnis ist an einem Punkt, wo sie die meisten grundlegenden Probleme der Menschheit analysieren und lösen kann. Die Argumentation erinnert an Marcuse, doch im Endeffekt sollte hier nicht das Ende der Utopie verkündet werden, sondern das Aufkommen der Auflösung von Paradoxie. Die Utopie der Zukunft könnte sein, Auswege aus genau dieser Problematik zu finden, nämlich der Beseitigung von paradoxem Handeln im Alltag zugunsten der Lösung der grundlegenden Probleme. Das Wissen um die Probleme allein löst sie noch nicht.

Die Hoffnung auf einer abstrakten, vielleicht auch emotionalen und romantischen Ebene wird aber immer bestehen bleiben. Auch wenn mittlerweile der Protest im System seinen festen Platz inne hat, ist es doch die Musik, welche an den Idealen festhält und für sich in Anspruch nimmt, an die Utopie unbeirrt und vor allem relevant zu glauben. Musik ist seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts ein Massenphänomen, das auch der Digitalisierung stand halten wird. So soll am Schluss dieser Arbeit wiederum die Musik ausdrücken, was über Theorie und

---

<sup>312</sup> Kohler, S. 117.

<sup>313</sup> ebd., S. 89.

Praxis der Utopie nur ungenügend vermittelt werden kann: Die Hoffnung auf die beste aller Staatsformen, auf Erfüllung für alle, auf Friede und schliesslich auf das Glück der Menschheit.

#### Someday at Christmas – Irgendwann zur Weihnachtszeit

Eines Tages zur Weihnachtszeit werden die Männer keine kleinen Jungen mehr sein, die mit Bomben spielen, wie es Kinder mit Spielzeug tun. Irgendwann im Dezember werden unsere Herzen eine Welt sehen, in der die Menschen frei sind. Eines Tages werden unsere Träume in dieser Welt wahr werden. Vielleicht werden du und ich es nicht miterleben, aber es wird geschehen, irgendwann zur Weihnachtszeit.

Irgendwann zur Weihnachtszeit wird es Menschen geben – und keine hungrigen Kinder. Es wird auch keine leeren Hände mehr geben, denn eines freudigen Morgens werden die Leute eine Welt teilen, in der sich alle umeinander kümmern. Irgendwann zur Weihnachtszeit wird es keine Kriege mehr geben, weil wir gelernt haben, wofür Weihnachten gut ist. Wenn wir gelernt haben, was das Leben wirklich wert ist, wird Friede auf Erden herrschen.

Irgendwann zur Weihnachtszeit wird es keine Tränen mehr geben. Alle Menschen werden einander ebenbürtig sein, und niemand mehr wird Angst haben. Als mir das bewusst wurde, verlor ich mein Herz an eine andere Welt, denn es wollte nicht in unserer heutigen Welt bleiben. Eines Tages wird es diese andere Welt geben, eine Welt, in der alle Menschen frei sind. Und in dieser Welt werden unsere Träume wahr werden. Du und ich werden es vielleicht nicht mehr erleben, doch es wird geschehen, irgendwann zur Weihnachtszeit.

Irgendwann zur Weihnachtszeit werden die Menschen nicht mehr scheitern. Du darfst Hoffnung schöpfen, denn die Liebe wird siegen. Wenn wir alle die Hoffnung im Herz behalten, können wir irgendwann eine neue Welt gründen und wir werden alles besser machen können. Irgendwann im Dezember werden wir eine neue Welt erleben, in der alle Menschen frei sind. Irgendwann zur Weihnachtszeit wird es keine Kriege mehr geben. Wenn wir gelernt haben, was Weihnachten ist, wenn wir gelernt haben, was unsere Leben wirklich wert sind, dann, ja dann wird Friede auf Erden sein.

(John Lennon)

## 10 Anhang

Gespräch mit P.M. (siehe Kapitel 8.2.5)

Das folgende Gespräch wurde am 14. November 2006 im Cabaret Voltaire, Zürich ("Dada-Haus") vom Autor der vorliegenden Arbeit geleitet. Titel der Veranstaltung:

"bolo'bolo: Eine Schweizer Utopie der Gegenwart? Mit P.M., dem Autor einer Utopie, die vielleicht doch nicht gescheitert ist. Interview, Diskussion über Utopien und allerlei Utopisches."

Das Gespräch gliedert sich hauptsächlich in zwei Teile: Im ersten Teil wurde mit P.M. über bolo'bolo ein Gespräch geführt, im zweiten Teil konnten die Anwesenden mitdiskutieren. Die nachfolgende Transkription gibt Fragen des Gesprächsleiters und aus dem Plenum wieder.

*Wie ist bolo'bolo 1982 entstanden?*

Die Utopie der Alt 68er war, dass man mit 2 Stunden Arbeit pro Tag auskommen könnte. Ein Ausdruck von Dummheit, so die damalige Meinung, dass dies noch nicht realisiert werden konnte. Die Vorstellung war verlockend: Die ganze Industrie wäre unter den Boden verlegt worden, oben alles grün, aus den Löchern kommen Milch und alle Produkte. In den 70er Jahren kam der Schock: Die Umweltprobleme. Das Öl geht irgendwann aus, die Luft ist verschmutzt, die Wälder beginnen zu sterben. Diese Einsicht limitierte den Planeten und unseren potenziellen Energieverbrauch. Diese Umweltdiskussion hat die Utopievorstellung revolutioniert, obwohl das Marx über 120 Jahre vorher schon gesehen hatte. Die 80er Bewegung war aber keine Bewegung mit Ziel, es war eher etwas Diffuses in allen Dimensionen. Die Bewegung zerstörte sich von selbst und von Innen, sie wurde handlungsunfähig. Daraus kam die Depression – 1982 empfand ich als niedergeschlagen. Der Kapitalismus wurde kritisiert, der Antikapitalismus auch. Alles wurde kritisiert und stigmatisiert, es brauchte nur schon einen verbalen Neuanfang. Ich wollte deswegen eine Liste erstellen, eine Wunschliste, wie es besser sein könnte. Ich erfand neue Wörter, um die Konnotationen der 80er Jahre zu vermeiden: Solidarität, Kommunismus, Kapitalismus, Nation. Das alles gibt es in bolo'bolo nicht, weil die Begriffe besetzt waren.

*Hast du bolo'bolo überhaupt als Utopie geschrieben?*

Nein, überhaupt nicht. Ich mag das Wort Utopie nicht, weil es Strukturen impliziert, die einen bedrängen. Ich wollte etwas schreiben, was Utopien überflüssig macht. Nun gibt es aber literarische Genres, und die Utopie ist eines davon. Ein Genre muss man wählen, wenn man schreibt. Ich hab dieses

verstaubte Genre gewählt, damit man bolo'bolo einordnen kann – damit man es überhaupt kauft. Das war eine literarische Entscheidung.

*Die Planetarische Arbeitsmaschine PAM nimmt im ersten Teil von bolo'bolo eine wichtige Bedeutung ein. Was ist das genau?*

Der erste Teil entstand später auf Anraten meines Verlegers, denn das Werk sollte einen Gegenwartsbezug haben. In marxistischer Tradition habe ich den Weltkapitalismus einfach mit dem neuen Begriff PAM ersetzt. Ich wollte zudem zeigen, dass alle – auch diejenigen, die Widerstand leisten wie die damaligen Hippies oder wie diejenigen, die meinen, sie könnten ausserhalb des Systems funktionieren – drin sind. Ich wollte die Fluchtphantasien mit dem Begriff „planetarisch“ bekämpfen.

*Du nimmst diese Flucht unter die Lupe. Du sagst, die Kämpfer gegen das System seien auch ein Teil des Systems, was es nur stärker mache. Deswegen brauche es die gleichzeitige Alternative, wenn man das System verändern wolle: Die Kombination aus Zerstörung und Kreativität nennst du Substruktion.*

Das ist wie bei Marx: Kapitalismus ist etwas Widersprüchliches. Ohne die kämpfende Arbeiterklasse wären wir noch im Frühkapitalismus. Dieser Kampf hat den Kapitalismus voran gebracht. Man muss diesen Widerstand – diese wohltemperierte Opposition – zulassen, um das System zu verbessern. Das ist auch der heutigen politischen Linke bekannt. Man sollte nicht für höhere Löhne, sondern für die Abschaffung der Lohnarbeit kämpfen. Aber eben: Das ist ein Systemwechsel, und der ist nur möglich, wenn man gleichzeitig eine konkrete Alternative bereithält. Es braucht eine Lebensform, die der Menschheit ein Überleben ermöglicht. Die ökologischen Rahmenbedingungen würden eigentlich den Kapitalismus verunmöglichen. Diese Grenzen wurden erst in den 70er Jahren „entdeckt“. Sie bieten uns heute die Notwendigkeit frei zu werden. Die Ökobilanz ist diese Notwendigkeit, sie ist die Bedingung der Möglichkeit für die Freiheit. Andere Fragen, zum Beispiel materialistische, sind obsolet oder zweitrangig. Konkret heisst das: Weniger Material, mehr Spass.

*Die Alternative steht also. Wie sieht nun dieser Übergang aus?*

Ich kann vor allem vor Fehlern warnen. Man sollte nicht meinen, der Staat sei die Alternative zur Wirtschaft. Die Wirtschaft und der Staat sind die zwei Seiten einer Medaille, sie sind eine Legierung. Das ist historisch so gewachsen: Der Kapitalismus ist aus der Kanonenindustrie der Territorialfürsten im 15. Jahrhundert entstanden. Die Alternative ist also nicht der Staat, sondern das genuin Gesellschaftliche. Das ist keine sozialdemokratische Idee. Der Kapitalismus hat eine solch tiefe Wirkung, dass er auch die Sozialdemokratie erfasst, deswegen braucht es einen andern Platz, einen andern Ort, es braucht Spielräume. Diese Orte können besetzte Häuser sein, einfach Räume, wo Experimente gewagt werden. Dort kann man Elemente im Anfang verwirklichen und muss nicht das ganze System umstürzen. So kann es anfangen. Wenn immer mehr Leute involviert sind und für immer mehr Bereiche des täglichen Lebens

Alternativen bereit stehen, dann könnte es zum Problem für die andern werden: für die Konformisten. Das ist Substruktion.

*Aber diese Orte sind auch innerhalb des Systems?*

Ja, alles ist innerhalb des Systems. Der Anfang passiert innerhalb des Systems. Aber der Anfang ist nicht einfach Destruktion, sondern der Versuch neuer Modelle mit der damit verbundenen Wirkung.

*Zurück zur Frage des Überganges in bolo'bolo: Du legst in der Publikation von 1983 einen Zeitplan vor, der die Verwirklichung der bolos bis 1987 vorsieht. Mit dem Zeitplan unterstreichst du ja ernsthaft, dass der Übergang möglich ist. Oder ist er ironisch gemeint?*

Ich bin von der Realisierbarkeit voll überzeugt. Mir ist nichts bewusst, was dem widerspricht. Der Zeitparameter von 5 Jahren ist wichtig: Diese Zeitspanne stammt vom Bundesamt für Landwirtschaft. 5 Jahre braucht es, bis man die Schweiz auf Selbstversorgung umgestellt hat. Das ist während des zweiten Weltkrieges so gemacht worden. In diesen 5 Jahren könnte auf landwirtschaftliche Selbstversorgung umgestellt werden, das ist der konkrete Ausdruck der ökologischen Rahmenbedingung. Architektonisch muss nicht viel getan werden, die Gebäude stehen ja. Heizenergie ist ein weiteres wichtiges Element: Wenn die Leute räumlich näher zusammenrücken, ist auch dieses Problem gelöst. Der Bedarf an Autos wird ebenfalls sinken. Die technische Machbarkeit ist somit gegeben.

*Ein bolo ist also in seiner Konstruktion geprägt von der Ökologie?*

Die ökologische Rahmenbedingung ist zentral. Wir leben momentan in einer 6000 Watt Gesellschaft, das ist viel zu hoch. Wir gehen im Planspiel von einem Verbrauch von 500 Watt aus. Das impliziert einige Umstellungen: Man kann nicht mehr so viele Räume heizen, nicht mehr so viele Autos fahren. Das bringt einen sozialen Druck mit sich. Man muss näher zusammenrücken. Die ökologischen Ziele sind Komplementärziele zu den Politischen und Sozialen. Es soll keine Lustlosigkeit geben, sondern mehr Gemeinschaft. Eine Bohrmaschine auf 500 Personen ist genug, wenn die Menschen zusammenwohnen. Das bolo ist die Konvergenz der ökologischen und sozialen Notwendigkeit. Sozial erträglich sind 500 Personen. Das ist ökologisch und sozial die ideale Grösse einer Wohngemeinschaft, eines bolos. Eine Gemeinschaft, die nicht informell – wie die Mafia – funktioniert, die aber auch noch nicht administrativ überladen ist. Das ist der Kompromiss zwischen bürokratischer Kühle und sozialer Klebrigkeit.

*Ein bolo ist also eine Gesellschaft in dieser Grössenordnung. Wie sieht das räumlich architektonisch aus?*

Die Leute müssen architektonisch zusammen sein, das ist eine ökologische Notwendigkeit. Das kann geschehen in Form eines nachbarschaftlich organisierten Quartiers, einer bestehenden Überbauung.



*Haben diese Leute Privateigentum?*

Alles, was man besitzen kann, gehört ins taku. Das ist eine Kiste von genau 1 Meter Länge und 50 Zentimetern Breite. Das hat mit der Ökologie einen Zusammenhang. Es gibt Dinge, die muss man nicht besitzen, von denen gibt es zu viele: Möbel, vielleicht sogar Kleider. Nur das, was wirklich persönlich wichtig ist, gehört ins taku. Den Rest muss man nicht besitzen. Das ist in etwa das, was man beim Hausbrand mitnehmen würde. Heute kann man mit elektronischen Speichermedien alles auf kleinstem Raum transportieren. Das taku könnte heute sogar kleiner sein als vor 20 Jahren.

*Wer setzt durch, dass ich nur mein taku besitze? Die Werte gelten ja pro bolo, das ist doch sehr anarchisch.*

Es braucht planetarisch festgelegte Regeln. Das sind die globalen Module. Zum Beispiel das bolo oder eben das taku. Es ist grundsätzlich festgelegt, dass man im bolo lebt und dass man ein taku hat. Die Gastfreundschaft ist ebenfalls planetarisch festgelegt. Das bolo ist eine weltoffene Struktur, gerade die Gäste machen das aus. Deswegen ist das ein weltweiter Wert. Ich habe ein paar Dinge sehr konkret festgelegt. Das habe ich deswegen getan, damit es konkret diskutiert werden kann, damit man sich das besser vorstellen kann. Die anderen Werte sind von bolo zu bolo verschieden. Alles, was persönlich ist: Wie man sich anzieht, wie man das bolo baulich gestaltet, wie man die Gemeinschaft strukturiert – die Politik –, das ist alles individuell. Von Demokratie bis Diktatur ist alles möglich. Das ist eine alte Idee der amerikanischen Siedler: Sie hatten schon in einem *Covenant* festgelegt, was ganz persönlich in ihrem Gebiet galt. Das ermöglicht es, dass Individualisten ihr ganz persönliches bolo finden, was heute schwierig ist. Es bräuchte dafür einen nationalen Umzugstag: Dann würden alle dorthin ziehen, wo sie sich am wohlsten fühlen und nicht einfach dorthin, wo der Job am nächsten ist oder die Steuern am tiefsten sind.

*Ist das bolo nicht eine Ansammlung individualistischer Verkümmern?*

Es gibt bolos, die nur ganz wenige Punkte festlegen, die fast anarchisch sind. Dort sind dann pure Individualisten ohne Gemeinschaftsanspruch. Andere wollen sich an Regeln versuchen und lieben das Reglementieren. Das ist phantasievoll und gibt allen Menschen genug Freiraum. Sogar Christen oder Moslems können in dieser Form ihre Religion in ihrem bolo ausleben.

*Es gibt Spinner-, Eigenbrötler oder Behinderten-bolos. Wie muss ich mir das vorstellen: Leute ohne Möglichkeit auf Eigenverantwortung im eigenen bolo?*

Das ist zum Teil einfach eine literarische Provokation, um die Offenheit des Systems zu zeigen. Wie die Fascho-bolos. Dort verkommt die Ideologie zur Folklore. Die Faschisten hätten ja kein Feindbild mehr, sie müssten sich selber umbringen. Das wäre eine reine Faschingsveranstaltung ohne klare Perspektive mehr, weil es kein externes Feindbild mehr gäbe. Der Faschismus lebt ja nicht nur von der Symbolik, sondern vor allem von den Inhalten.

*Das funktioniert nur so lange, als dass sie nur nach innen wirken.*

Genau. Das Zustandekommen des bolos ist bedingt dadurch, dass die Menschen dieses System wollen. Es braucht vorher ein inhaltliches Kaputtgehen solcher Ideologien. Wenn nun doch das Schlimmste passiert, muss das Nachbarbolo einschreiten. Die bolos sind untereinander organisiert, es braucht subsidiäre Strukturen.

*Im Kern ist es aber eine sehr liberale Idee.*

Klar, wenn die Liberalen die bolos nicht gut finden, haben sie die Geschichte verraten. Aber der Begriff ist genauso wie viele andere Begriffe belastet. Wir müssten von kollektiver Eigenverantwortung sprechen. Dafür braucht es aber auch Mittel, konkret: Geld. Momentan werden solche Mittel natürlich verhindert. Die Liberalen reden heute von Eigenverantwortung anders: Sie meinen, wenn sie persönlich gut gestellt sind, dann sollen auch die andern für sich selber schauen. Sie stellen keine Mittel für die Wahrnehmung von kollektiver Eigenverantwortung bereit. Der Keim wächst natürlich schon in jedem selber. Deswegen müsste die grosse Eigenmotivation zum Handeln sein: Wenn ich es nicht tue, macht es niemand anderes.

*Gehen wir zur Ökonomie: Wie sieht es denn mit der Produktion aus?*

Ein bolo ist ein erweiterter Haushalt. Es kann vieles leisten, aber nicht alles. Wir sind momentan von vielem abhängig: Pharmazie ist ein wichtiges Thema. Viele Menschen würden sterben ohne Medikamente. Es soll nicht so sein, dass diese Industrie untergeht und Menschen deswegen sterben müssen. Die Frage ist die Grösse und die Bedeutung. Vieles würde wegfallen, weil es durch die Konstruktion der bolos nicht mehr nötig wäre. Eine Art inszenierter Wirtschaftszusammenbruch wäre das – es fällt nicht alles weg, das System schrumpft nur zusammen. Jedes bolo könnte Aktionär oder Genossenschafter der Industrie werden. Man erklärt die ganze Industrie zu Zweckverbänden und jedes bolo wäre daran beteiligt. Die Dividende würde in Form von Produkten ausbezahlt. Der weltweite Grundbedarf ist kleiner: Ein Motor für viele statt viele Motoren für wenige. So kann man sich die Industrieprodukte modulartig zusammenstellen. Einiges muss in der Nähe produziert werden, einiges für ganze Kontinente an einem Ort. Das wird zu Entlassungen führen, die Arbeitszeit wird weniger betragen.

*Einiges muss von den Menschen selber produziert werden. Was passiert, wenn man das nicht will oder nicht kann?*

Natürlich wäre das Faulen-bolo möglich, aber hier ist der ökologische Zwang einfach entscheidend. Man muss sein Handeln daran messen, ob es die andern bolos tolerieren. Dazu gehört auch die Faulheit. Wenn du faul bist, musst du auch mit weniger zufrieden sein. Sonst akzeptieren das die andern nicht.

*Die Grundvoraussetzung für den Systemwechsel ist die Vernunft und der Entscheid.*

Ja genau, es ist ein Vernunftsentscheid.

*Wo lernt man diese Vernunft?*

Im Idealfall in der Schule, oft durch Kommunikation. Vernunft ist für mich ein soziales Produkt, etwas, das man in Interaktion lernt. Im Gespräch braucht es einen Gesichtsausdruck des Gegenübers. Mit dem Internet ist das beispielsweise schwierig; es gibt dort viele interessante Dinge, die aber schon meistens bekannt sind, aber es gibt keine persönliche Interaktion. Vernunft ist etwas Soziales.

*Braucht es dafür nicht auch eine Meta-Ebene, eine Autorität, die aber in den bolos unter Umständen fehlt? Eine Verfassung? Das System, zu dem man mit Vernunft eben wechseln soll?*

Wahrscheinlich ist es schwierig, im bolo über das bolo zu diskutieren. Die historische Ebene der Vernunft ist der Marktplatz in der Polis, die Agora. Diese Plattform ist sehr wichtig, das gibt es in den bolos – besser: Zwischen den bolos auch, 20 bolos haben einen solchen Marktplatz. Dort können sie auf neutralem Boden über das System reden. Dort sind die Menschen als Bürger, als allgemeine Individuen präsent. Die Menschen auf dem Marktplatz sind befreit von den Sorgen.

*Für den Rahmen braucht es doch Hierarchie und eine Gewalt.*

Es braucht nicht unbedingt eine Autorität innerhalb des bolos, es kann funktionieren, wenn der Wille vereint und geäußert wird. Hierarchien sind möglich, aber sie werden von allen gemeinsam festgelegt. Das nennt man dann beispielsweise Komitee. Gewisse Diskussionen kann man nur mit Delegierten in einem Komitee führen, sonst dauern sie zu lange. Das ist auch im bolo so. Unsere Demokratie ist kompatibel mit den bolos, da würde sich gar nicht viel ändern. Sogar der Bundesrat wäre möglich. Die ökonomische Basis verfälscht alles, nicht die Politik.

*Soll denn das Geld ganz wegfallen?*

Nein, Geld braucht es unbedingt. Tauschhandel ist mühsam und umständlich: Wenn ich für meine Kuh Bücher, einen Tisch und ein Glas brauche, müsste ich die ganze Zeit mit der Kuh auf die Suche gehen. Es gibt Möglichkeiten für den Tauschhandel. Jemand kocht, andere kommen fürs Essen und bieten bei anderer Gelegenheit etwas an. Dinge, die man immer braucht, die kann man sogar vertraglich über den Tausch regeln. Aber es braucht Geld für gewisse Situationen. Man weiss ja, wie viel Arbeit „wert“ ist, wie viel Arbeit in etwas steckt. Das kann man mit Geld gut und besser messen als mit dem Tausch. Gerade Produktionen, die Subkontinental funktionieren, brauchen Geld, eine globale Währung. Man könnte das virtualisieren. Jeder hat eine Kreditkarte mit einem Konto, dort ist soviel drauf, wie jemand erarbeitet hat. Die Geldakkumulation ist nicht möglich, das ist blockiert durch Gemeinschafts- und Staatsbetriebe.

*Du sprichst die globale Produktion an. Der Mehltau, der die Kartoffeln befällt, hat in Irland im 19. Jahrhundert zu Hungersnöten geführt, weil sich die Menschen praktisch ausschliesslich von Kartoffeln ernährt hatten. Die Menschen starben oder wanderten aus. Dieses Territorium könnte in einer auf diese Art global organisierten Produktion nicht einfach so überleben, weil es ja nicht immer im Gleichgewicht liegt. Der Grundbedarf kann nicht jedes Land selber decken. Adam Smith nannte das den komparativen Vorteil.*

Diesen Vorteil kann man über eine internationale Hilfeorganisation abfedern, das ist wie eine Versicherung. Das kann sogar in Geldform sein. Das Territorium Irland bekäme dann einen Ausgleich. Man darf die Transaktionskosten einfach nicht vergessen. In diese Kosten gehören auch die ökologischen Folgekosten. Der Weltaustausch ist wichtig, das Bolo ist ja etwas absolut Globalisiertes. Alle Transportprobleme kann man nicht lösen, es macht keinen Sinn, Gebiete einfach zu isolieren oder zu entvölkern, nur weil sich die Transporte dorthin nicht lohnen. Aber das Verhältnis zwischen der transportierten Menge und den vollen Transportkosten muss stimmen.

*Der Ausgleich funktioniert doch nur, wenn die Schuldfrage klar ist: Die Irländer konnten ja nichts dafür. Aber was ist, wenn ein Fehler gemacht wird, wenn ein Territorium faul ist?*

Mein System wäre langweilig, wenn es diese Probleme nicht gäbe. Der Subkontinentalrat muss das regeln, ähnlich – aber nicht gleich – wie die EU. Wenn ein Territorium faul ist, muss man das in diesem Rat besprechen. Man könnte Berufsschullehrer vorbeischicken, um die Leute vor Ort auszubilden, oder Militär. Da gibt es verschiedene Lösungen. Ich will nicht keine Probleme, aber weniger als jetzt – vor allem weniger ökologische.

*Geld und Krieg gibt es also noch? Der Ansatz, dass viel Eigentum gemeinsam wäre, verhindert noch nicht, dass es Unterschiede zwischen Menschen und Territorien gibt. Der Wunsch des Menschen nach Macht und Bereicherung besteht.*

Menschen vergleichen sich, das ist eine Tatsache. Schöne Menschen, sozial Integrierte, Intelligenter: Diese Menschen haben es im Leben leichter. Daraus entstehen eine Asymmetrie und damit der Vergleich, daraus wiederum der Neid. Meist zu Ungunsten von einem selber, sonst wäre es kein Problem. Dieses Defizit kann man auf verschiedene Arten ausgleichen: Wenn man nicht geliebt wird, kann man verlangen, respektiert zu werden, vor allem dafür, was man hat und besitzt. Wenn man nicht respektiert wird, kann man gefürchtet werden. Diese Menschen werden zu Kriegern und Terroristen. Auch in Bolo kann das passieren, aber es ist weniger wahrscheinlich und besser eingeplant. Die Eskalation kann vermieden werden.

*Also ist deine Alternative nicht die beste ideale, sondern einfach besser als jetzt? Ideal wäre eine Erpressung. Ich wollte ja schreiben, was menschenmöglich ist. Das ist das, was mir dazu eingefallen ist. Ich wollte es plausibel machen.*

*Wieso ist aber das Konzept nicht realisiert worden? Politisch wäre das in der Schweiz mit einer guten Strategie doch möglich: Die Volksinitiative wäre dazu doch der Einstieg.*

Es gibt Wohngemeinschaften, die ähnlich – aber nicht gleich – wie bolos sind, wie das Kraftwerk 1 in Zürich. Die Frage ist, wie der politische Weg beschritten werden soll, um es nicht nur bei Wohnprojekten zu belassen, um das System gesamthaft umzustellen. Es bräuchte dann politische Akteure, die mitmachen würden: Der Stadtpräsident müsste beispielsweise die Stadt in bolos einteilen. Und das ist nun sehr unrealistisch, denn es wollen ja nicht alle in bolos wohnen. Hier würde es am Widerstand scheitern. Ich glaube, die Idee hat und braucht ihre Zeit, wenn sie reif ist. Die Initiative ist zwar ein guter Weg, aber es würde am Widerstand scheitern und würde zu Kompromissen führen. Solche Formen gibt es ja, Genossenschaften sind nur ein rechtliches Beispiel dafür. Ich konnte vor Interessierten Vorträge halten, die anschliessend einzelne bolo Ideen aufgenommen haben. Solche einzelne Zellen oder Anstösse führen dazu, dass die Zeit für bolo'bolo irgendwann reif sein wird. Das sind erste Meme (Dawkins<sup>314</sup>), die verbreitet werden. Das kommt erst dann auf eine politische Ebene, wenn schon Vieles im Umbruch ist, wenn schon einige Leute daran arbeiten.

*Unterscheiden wir zwischen denkbar Möglichem und Realisierbarem. Ist das Kraftwerk 1 die realisierbare Form des bolo?*

Nein. Die freien Industrieareale sollten in den 90er Jahren zu sozialen Experimenten genutzt werden. Das Kraftwerk ist so entstanden. Einzelne Details stammen aus bolo'bolo, zum Beispiel die Gästezimmer, die ökologische Bauweise oder das Konsumdepot für die Anlieferung der Lebensmittel der Bauern. Aber das ist kein bolo. Es sind zuwenige Leute, das Konzept ist ein Anderes. Man hat versucht, das, was schon existiert, was zum aktuellen Forderungskatalog von alternativem Wohnen gehört, innovativ und kompakt zu realisieren. Da gibt es Überschneidungen zum bolo. Aber deswegen ist es kein bolo.

*Wie könnte denn ein bolo oder eine Utopie heute im Jahr 2006 aussehen? Du sagst ja auch, dass die Probleme heute sich selber lösen. Wir hätten, sagst du zum Beispiel, ökologische Probleme und müssten auf alternative Energien umsteigen, gleichzeitig würde uns das Öl sowieso ausgehen.*

Utopie ist die geistige Anschubfinanzierung, eine Überlastung mit vielen Zielen, die konkretisiert werden muss. Drum braucht es natürlich die Utopie schon – als strategisches Ziel.

*Zurück zur Frage: Wieso sind wir denn so blöd oder unvernünftig, und realisieren diese Ziele nicht, die es ja gibt? Wir macht man das plausibel?*

---

<sup>314</sup> Richard Dawkins ist englischer Zoologe und theoretischer Biologe. Er hat den Begriff des Gens aus der Biologie in Form des Mems auf die kulturelle Entwicklung übertragen.

*Braucht es dazu Autorität zur Überzeugung, oder ist das im Mensch drin erweckbar?*

Für mich hat das mit Komplexität zu tun. Unsere Gesellschaft ist zu gross, ein mittlerer Stamm würde 3000 Menschen umfassen. So können wir noch in Verwandtschaftsgrössen denken, in Nachbarschaften. Aber unsere Komplexität – die auch der Kapitalismus verantwortet – ist zu gross, wir können das nicht mehr durchschauen. Wir müssten über uns hinwegdenken, was wir – qua Spezies – nicht können. Alles ist konstruiert, Orte, Veranstaltungen. Es läuft nicht spontan. Die erwähnten Wohngenossenschaften sind nicht spontan entstanden, die Diskussionen waren oft sehr wissenschaftlich und abstrakt. So können die Probleme schlecht gelöst werden.

*Ein reines Umsetzungsproblem? Gibt es bereits Modelle, die man wandeln könnte? Es gibt ja beispielsweise Tauschbörsen für Talente. Da könnte man den Virus setzen.*

Das könnte funktionieren. Die Umsetzungsfrage dieser Netzwerke oder Gemeinschaften stellt sich aber einfach später. Es braucht ja dann trotzdem den grossen Schritt zum bolo. Man kann nicht mit einem bolo anfangen, dann das Zweite, Dritte und Vierte realisieren. Ein einzelnes bolo würde sterben, es braucht mindestens territorial flächendeckende bolos. Es wäre sogar gefährlich, nur ein bolo zu realisieren: Dieses bolo wäre auf der Intensivstation. Man müsste es künstlich ernähren und am Leben erhalten. Lieber viele Wohngenossenschaften, die funktionieren, als ein künstliches Frankenstein-bolo, das ohne künstliche Ernährung selber in sich zusammenfallen würde.

*Wie sieht es denn aus mit der Sexualität, mit der Fortpflanzung?*

Das ist grundsätzlich nicht geregelt. Das bolo ist frei in seiner Organisation. Das hat immer funktioniert, in jeder denkbaren Krise. Das betrifft alle Bereiche: Liebe, Sexualität, bis auf die Ebene Familie. Bei der Konzeption ist man auf der Bürgerebene, nicht auf der Liebhaberebene. Aber die Kleinfamilie, das wissen wir ja, die funktioniert nicht.

*Gibt es im bolo bedingungsloses Grundeinkommen?*

Jemand muss das Geld aufbringen – das Grundeinkommen kann gar nicht bedingungslos sein, und wenn es nur die Bedingung ist, dass man damit auskommen hat, wenn es existenzsichernd sein soll. Das wäre eine volksinitiativenfähige Idee. In der Schweiz wäre das rechnerisch sogar möglich, das Geld ist in AHV/IV und in sonstigen Kassen verteilt. Jeder hätte so 2000 Franken pro Monat zur Verfügung. Das reicht zwar nicht, der Vorteil wäre aber, dass der grosse Druck weg wäre. Das Geld käme aber, wie eingangs angetönt, unter Zwang zustande. Man hätte mehr Zeit für die bolos beziehungsweise für deren Realisierung. Aber: Mit dem Grundeinkommen kann ich kein energiesparendes Haus mieten und keine Biolebensmittel mehr kaufen, was den wichtigsten Rahmen – den Ökologischen – in Frage stellt. Gewisse Dinge kann man selber produzieren, dann braucht man weniger Geld. Im bolo ist der Mensch

versorgt, er muss dafür aber etwas tun: Dafür ist die Struktur ausgelegt. Wenn du mit einem fixen Grundeinkommen auskommen musst, dann machst du Abstriche in der Ökologie. Das schiesst völlig am Ziel vorbei.





## 11 Literatur

- Albert, Hans (1980): Traktat über kritische Vernunft. UTB-Taschenbuch, Stuttgart.
- Andel, Claudia (1997): Das Menschen- und Gesellschaftsbild in der feministischen Utopiediskussion. Tectum Verlag, Marburg. Sowie: <http://members.aol.com/Cypunk0815/homepage/index.htm>
- Baudrillard, Jean (2001): Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen. Campus Verlag, Frankfurt / New York.
- Baudrillard, Jean (2003): Simulacra and Simulation. Translated by Sheila Faria Glaser. University of Michigan.
- Baudrillard, Jean (1989): Die Revolution und das Ende der Utopie. In: taz, 4.4.1989.
- Behrens, Roger (2000): Übersetzungen – Studien zu Herbert Marcuse. Konkrete Philosophie, Praxis und kritische Theorie. Ventil Verlag, Mainz.
- Bergmann, Frithjof: Neue Arbeit, neue Kultur. Arbor Verlag, 2004.
- Bloch, Ernst (1959 / 1980): Das Prinzip Hoffnung. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. (Seitenzahlen beziehen sich auf die Ausgabe 1980)
- Bloch, Ernst (1918/ 1964): Geist der Utopie. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- Bloch, Ernst (1978): Tendenz, Latenz, Utopie. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- Bloch, Ernst (1970): Tübinger Einleitung in die Philosophie. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- Bloch, Jan Robert (1997): Utopie: Ortsbestimmungen im Nirgendwo. Begriff und Funktion von Gesellschaftsentwürfen. Leske + Budrich, Opladen.
- Bourdieu, Pierre (2003): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt a.M.
- Bongartz, Dieter (1989): Quedlinburger Requiem. Bericht vom Ende der Utopie. In: Deutsche Volkszeitung, die tat, Nr. 50, 8.12.1989.
- Boye, Karin (1940/1966): Kallocan. University of Wisconsin, Madison.
- Braun, Eberhard (1997): Grundrisse einer besseren Welt. Mössingen-Thalheim Verlag, Mössingen.
- Braun, Hans-Jürg (Hrsg.) / Baumann / Zimmermann (1987): Utopien – die Möglichkeit des Unmöglichen. Zürcher Hochschulforum, Band 9. Verlag der Fachvereine, Zürich.
- Bruno / Schelling / Bloch (2001): Der Staat als Retter der Utopie? Zur Kritik des Politischen im Zeitalter der Globalisierung. Jahrbuch der Ernst-Bloch-Assoziation. Philo Verlagsgesellschaft, Berlin / Wien.
- Busch, Ulrich (2005): Schlaraffenland, eine linke Utopie? In: Utopie kreativ, H. 181 / November 2005. S. 978-991.
- Cafiero, Carlo (1974): Einführung in das Kapital von Marx. Scriptor Verlag, Kronberg.
- Charnley, Joy / Pender, Malcom (2000): Visions of Utopia in Switzerland. Occasional Papers in Swiss Studies. Peter Lang, Oxford / Bern.
- Chlada, Marvin (2004): Der Wille zur Utopie. Alibri Verlag, Aschaffenburg.

- Cilauro, Santo et al. (2005): *Molwanien, Land des schadhaften Lächelns*. Heyne Verlag, München.
- Dannemann, Rüdiger (1997): *Georg Lukács zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg.
- Davis, J.C. (1979): *Utopia and the ideal society. A study of English utopian writing*. Cambridge University Press, Cambridge/London/New York.
- Debout, Simone (1998): *L'utopie de Charles Fourier*. Le Presses du réel, Paris.
- Déjacque, Joseph (1980): *Utopie der Barrikaden*. Kramer, Berlin.
- Demandt, Alexander (1993): *Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike*. Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien.
- de Pizan, Christine (1995): *Das Buch von der Stadt der Frauen*. 4. Auflage, München.
- Derriveaux, Jean Claude (1987): *Zur Geschichte der Sozialutopie: Emanzipationstheorie oder soziale Phantasterei?* Centaurus Verlagsgesellschaft, Pfaffenweiler.
- Dötsch, Kerstin (2002): *Mittelalterliche Phantasien vom vollkommenen Leben. Kommentar zu Pleij. Rezension unter* [iasl.uni-muenchen.de/rezensio/liste/doetsch.html](http://iasl.uni-muenchen.de/rezensio/liste/doetsch.html), April 2002.
- Dubiel, Helmut (1992): *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*. Herausgegeben vom Institut für Sozialforschung. Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt a.M.
- Eickelpasch, Rolf / Nassehi, Armin (Hrsg.) (1996): *Utopie und Moderne*. Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt a.M.
- Englmann, Felicia (2006): *Per Anhalter durch die Geschichte*. In: P.M. History, Oktober 2006, S. 28-35.
- Engel, Gisela / Marx, Birgit (Hrsg.) (1998): *Utopische Perspektiven*. Verlag J. H. Röll, Dettelbach.
- Esselborn, Hans (2003): *Utopie, Antiutopie und Science Fiction im deutschsprachigen Roman des 20. Jahrhunderts*. Königshausen und Neumann, Würzburg.
- Flechtheim, Ossip / Lohmann, Hans-Martin (1988): *Marx zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg.
- Foglesong, Richard E. (2001): *Married to the Mouse. Walt Disney World and Orlando*. Yale University.
- Foucault, Michel (1974): *Von der Subversion des Wissens*. W. Seitter, München.
- Frankfurt, Harry G. (2006): *Bullshit*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Franz, Deitrich-E. (1988): *Saint-Simon, Fourier, Owen. Sozialutopien des 19. Jahrhunderts*. Paul-Rugenstein Verlag, Köln.
- Frerichs, Johann / Kraiker, Gerhard (1975): *Konstitutionsbedingungen des bürgerlichen Staates und der sozialen Revolution bei Marx und Engels*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- Freytag, Tatjana / Hawel, Marcus (Hrsg., 2004): *Arbeit und Utopie*. Oskar Negt zum 70. Geburtstag. Humanities Online (o.A.).
- Fukuyama Francis (1992): *The End of History an the Last Man*. Free Press, New York.

- Ganne, Elisabeth-Marie (2004): Tommaso Moro. L'uomo completo del Rinascimento. Edizioni San Paolo, Milano.
- Gill, Gudrun (1991): Die Utopie Hoffnung bei Luise Rinser, eine soziopsychologische Studie. Peter Lang Publishing, New York.
- Gilman, Charlotte Perkins (1999): Charlotte Perkins Gilman's utopian novels. Fairleigh Dickinson University Press, London.
- Harten, Hans-Christian (1996): Utopie und Pädagogik in Frankreich 1798-1860. Verlag Julius Klinkhardt, Bad Heilbrunn.
- Heller/Hölbling/Zacharasiewicz (1988): Utopian Thought in American Literature. Gunter Narr Verlag, Tübingen.
- Henning, Christoph (1997): Warum Vergnügungsparks soviel Missvergnügen produzieren. In: Die Zeit, 7. März 1997.
- Heyer, Andreas (2003): Materialien zum politischen Denken Diderots. Eine Werksmonographie. Verlag Dr. Kovac, Hamburg.
- Heyer, Andreas (2004): Plädoyer für politische Utopien. In: Utopie kreativ, H. 168 / Oktober 2004, S. 878-884.
- Heubrock, Dietmar (1988): Utopie und Lebensstil. Eine empirische Untersuchung zur Bedeutung von Ernst Blochs Konzept der konkreten Utopie. Dissertation. Paul Rugenstein Hochschulschriften, Bremen.
- Hinkelammert, Franz J. (1994): Kritik der utopischen Vernunft. Edition Exodus, Luzern / Matthias-Grünwald Verlag, Mainz.
- Hofmann Baruch, Elaine (1979): A Natural and Necessary Monster: Women in Utopia. In: Alternative Futures, Vol. 2, No. 1.
- Hofmann, Wilhelm (1996): Karl Mannheim zur Einführung. Junius, Hamburg.
- Holenweger, Toni/Mäder, Werner (1979): Inseln der Zukunft? Selbstverwaltung in der Schweiz. Limmat Verlag Genossenschaft, Zürich.
- Illouz, Eva (1997): Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus. Campus Verlag, Frankfurt / New York.
- Jahn, Wolfgang (1985): Einführung in Marx' Werk, das Kapital. Dietz Verlag, Berlin.
- Jung, Werner (2001): Von der Utopie zur Ontologie. Zehn Studien zu Georg Lukács. Aisthesis Verlag, Bielefeld.
- Karal Ann Marling (1997): Designing Disney's Theme Parks. The Architecture of Reassurance. Flammarion, Paris / New York.
- Kasper, Christine (1992): Das Schlaraffenland zieht in die Stadt. In: Hartmann, Sieglinde / Müller, Ulrich (Hrsg.): Jahrbuch der Oswald-Wolkenstein-Gesellschaft. (255-291).
- Keller, Bruno (1999): Kritik, Utopie, Nichtidentität. Adornos Kritik der identitätslogischen Vernunft. Dissertation an der Universität Zürich (Prof. Dr. Georg Kohler).
- Kirchner, Verena (2002): Im Bann der Utopie. Ernst Blochs Hoffnungsphilosophie in der DDR-Literatur. Universitätsverlag, Heidelberg.
- Kohler, Georg (1994): Die Melancholie des Detektivs. Fran Deuticke, Wien.
- Kreibich / Canzler / Burmeister (1991): Zukunftsforschung und Politik in

- Deutschland, Frankreich, Schweden und der Schweiz. Beltz Verlag, Weinheim / Basel.
- Kreyssig, Jenny (1988): Die Utopia des Thomas Morus: Studien zur Rezeptionsgeschichte und zum Bedeutungskontext. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Kroll, Frank-Lothar (1998): Utopie als Ideologie. Geschichtsdenken und politisches Handeln im Dritten Reich. Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Kruft, Hanno-Walter (1998): Städte in Utopia: Die Idealstadt vom 15. bis 18. Jahrhundert zwischen Staatsutopie und Wirklichkeit. Beck, München.
- Kuhlmann, Hilke (1969): Living Walden Two: B.F. Skinner's behaviorist Utopia an experimental Communities. University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- Mac Donald, David Bruce (2002): Balkan holocausts? Serbian and Croatian victim-centred propaganda and the war in Yugoslavia. Manchester University Press.
- Mann, Heinrich (1999): Im Schlaraffenland, Professor Unrat, Der Untertan. Carl Bösch Verlag, Siegen.
- Mannheim, Steve (2002): Walt Disney and the quest for community. Ashgate Publishing, Burlington.
- Marcuse, Herbert (1965): Kultur und Gesellschaft. Buchclub Ex Libris, Zürich.
- Marcuse, Herbert (1967/8): Das Ende der Utopie. Mit anschliessenden Diskussionen, gehalten an der FU Berlin in Zusammenarbeit mit SDS/AStA. Verlag v. Maikowski, Frankfurt a. M.
- Marcuse, Herbert (1979): Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1980): Die Deutsche Ideologie. Dietz Verlag, Berlin.
- Meissner, Joachim (Hrsg.) (2001): Gelebte Utopien, Alternative Lebensentwürfe. Nach einer Sendereihe des Hessischen Rundfunks. Insel Verlag, Frankfurt a.M. / Leipzig.
- Meyer, Stephan (1998): Die anti-utopische Tradition: eine Ideen- und problemgeschichtliche Darstellung. Europäische Hochschulschriften. Peter Lang, Frankfurt a.M.
- Michels, Claudia (1999): Idealstaat ohne Volk: die skeptische Utopie des Wilhelm Friedrich von Meyern. Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln.
- Mikunda, Christian (2002): Der verbotene Ort oder Die inszenierte Verführung. Redline Wirtschaft bei Ueberreuter, Frankfurt a.M.
- Mikunda, Christian (2004): Brand Lands, Hot Spots and Cool Spaces. Welcome to the Third Place and the Total Marketing Experience. Kogan Page, London.
- Misik, Robert (2005): Genial dagegen. Kritisches Denken von Marx bis Michael Moore. Aufbau-Verlag GmbH, Berlin.
- Mittelstrass, Jürgen (Hrsg., 2004): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Verlag J.B. Metzler, Stuttgart.
- Morisch, Claus (2001): Technikphilosophie bei Paul Virilio. Dromologie.

- Dissertation. Ergon Verlag, Würzburg.
- Müller, Martin (1984): *Das Schlaraffenland. Der Traum von Faulheit und Müßiggang. Eine Text-Bild-Dokumentation.* Brandstätter Verlag, Wien.
- Münster, Arno (2004): *Ernst Bloch – eine politische Biografie.* Philo & Philo, Berlin/Wien.
- Neugebauer, Monika / Saage, Richard (1996): *Die Politisierung des Utopischen im 18. Jahrhunderts.* Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Niedermeier, Josef (1996): *Naturwissenschaften und Technik in den utopischen Staatsromanen des 16. und 17. Jahrhunderts.* Förderkreis Phantastik, Wetzlar.
- Nolte, Ulrike (2002): *Schwedische Social Fiction. Die Zukunftsphantasien moderner Klassiker der Literatur von Karin Boye bis Lars Gustafsson.* Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat, Münster.
- Orwell, George (1963): *Neunzehnhundertvierundachtzig.* Diana-Verlag, Konstanz.
- Orwell, George / Sonia (1968): *The collected essays, journalism and letters by George Orwell.* Secker & Warburg, London.
- Otten, Kurt (1990): *Der englische Roman. Entwürfe der Gegenwart: Ideenroman und Utopie.* Erich Schmidt Verlag, Berlin.
- Pfrunder, Manuela (2002): *Neotopia. Atlas zur gerechten Verteilung der Welt.* Limmat Verlag, Zürich.
- Pleij, Herman (1997): *Der Traum vom Schlaraffenland. Mittelalterliche Phantasien vom vollkommenen Leben.* S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M.
- P.M. (1983 1. Auflage/1995 6. Auflage): *bolo' bolo.* Verlag Paranoia City, Zürich.
- P.M. et al. (1991): *Olten – alles aussteigen.* Verlag Paranoia City, Zürich.
- P.M. (1997): *Für eine planetarische Alternative.* In: *Widerspruch* 34, 1997. Förderverein Widerspruch, Zürich.
- P.M. (2003): *Agbala dooo! Eine Reise durch das helvetische Territorium (57) im Jahre 205 p.r.* Verlag Paranoia City, Zürich.
- P.M. (2003): *Der goldene Weg.* Rotpunktverlag, Zürich.
- P.M. (2006): *The golden globes of the planetary commons.* In: *The Commoner*, Ausgabe 2006.
- Pöggeler, Otto (1993): *Ein Ende der Geschichte? Von Hegel zu Fukuyama.* In: *Vorträge der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, G 332. Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen.
- Popper, Karl R. (1945/1992): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde.* 7. Auflage. J.C.B. Mohr, Tübingen.
- Popper, Karl R. (1975): *Utopie und Gewalt.* In: *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie.* J.H.W. Dietz GmbH, Berlin/Bonn.
- Pordzik, Ralph / Seeber, Hans Ulrich (2002): *Utopie und Dystopie in den neuen englischen Literaturen.* Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg.
- Rahmsdorf, Sabine (1997): *Stadt und Architektur in der literarischen Utopie der frühen Neuzeit.* Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg.
- Richter, Dieter (1989): *Schlaraffenland . Geschichte einer populären Phantasie.*

- Anton Hain Meisenheim GmbH, Frankfurt am Main..
- Riebold, Harald (2000): Wege zur Menschwerdung. Die Bedeutung der Grundbegriffe Utopie und Dialog. Dissertation an der Universität Gesamthochschule Kassel (Prof. Dr. Rolf Schwendter).
- Riedel, Manfred (1994): Tradition und Utopie. Ernst Blochs Philosophie im Licht unserer geschichtlichen Denkerfahrung. Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt a.M.
- Robertson-Wensauer, Caroline Y. (Hrsg.) et al: Problemkreise der Angewandten Kulturwissenschaft. Utopia. Heft 2/99, Jahrgang 3. Interfakultatives Institut für Angewandte Kulturwissenschaft, Universität Karlsruhe.
- Ross, Andrew (2000): The Celebration Chronicles. Life, Liberty and the pursuit of property value in Disney's new town. Ballantine Publishing Group, New York.
- Russel, Bertrand (1977): Eroberung des Glücks. Neue Wege zu einer besseren Lebensgestaltung. Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt a.M.
- Saage, Richard (1991): Politische Utopien der Neuzeit. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Saage, Richard (Hrsg.) (1992): Hat die politische Utopie eine Zukunft? Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Saage, Richard (1995): Vermessungen des Nirgendwo. Begriffe, Wirkungsgeschichte und Lernprozesse der neuzeitlichen Utopie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Saage, Richard (1997): Utopienforschung, eine Bilanz. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Saage, Richard (1999): Merciers „Das Jahr 2440“ und die „kopernikanische Wende“ des utopischen Denkens. In: UTOPIE kreativ, H. 101 (März), S. 48-60. Rosa Luxemburg Stiftung (Hrsg.), Berlin.
- Saage, Richard (1999): Innenansichten Utopias: Wirkungen, Entwürfe und Chancen des utopischen Denkens. Duncker und Humblot, Berlin.
- Saage, Richard (2000): Die moderne Utopie und ihr Verhältnis zur Antike. Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig.
- Saage, Richard (2001 / 2): Utopische Profile, Band 1-3. LIT Verlag, Münster.
- Samjatin, Jewgeni (1991): Wir. Kiepenheuer, Leipzig.
- Schmals, Klaus M. (1992): Die Utopie ist tot, es leben die Utopien. In: Nachrichtenblatt zur Stadt- und Regionalsoziologie, 7. Jg., Heft 1, Bonn 1992.
- Schmidt, Burghart (1988): Kritik der reinen Utopie. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart.
- Schöttker, Detlev (2003): Philosophie der Freude. Von Freud bis Slotterdijk. Reclam, Leipzig.
- Schwendter, Rolf (1994): Utopie. Überlegungen zu einem zeitlosen Begriff. Edition ID-Archiv, Berlin.
- Schwonke, Martin (1957): Vom Staatsroman zur Science Fiction. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart.
- Sehlinger, Bob (2003): The unofficial Guide to Walt Disney World. Wiley

- Publishing, New York.
- Seneca (Ausgabe 2003): Vom glückseligen Leben und andere Schriften. Reclam Verlag, Stuttgart.
- Sorge, Thomas (1992): Gespielte Geschichte, die ausgestellte Fiktion in Morus' Utopia und in Shakespeares englischen Historienspielen. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Steffen, Katharina (Hrsg.) (1998): Alles wird gut! Visionen und Experimente aus der Schweiz. Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt a.M.
- Teller, Jürgen (2001): Hoffnung und Gefahr. Essays, Aufsätze, Briefe 1954-1999. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Tholen, Georg Christoph (1999): Geschwindigkeit als Dispositiv. In: Jurt, Joseph (Hrsg.): Von Michel Serres bis Julia Kristeva. Rombach Verlag, Freiburg.
- Vidler, Anthony (2006): Claude-Nicolas Ledoux – Architektur und Utopie im Zeitalter der Französischen Revolution. Birkhäuser-Verlag, Basel.
- Virilio, Paul (2002): Rasender Stillstand. Essay. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M.
- Vollmar, Rainer (1998): Anaheim – Utopia Americana. Vom Weinland zum Walt-Disney-Land. Steiner Verlag, Wiesbaden / Stuttgart.
- Von Kirchenheim, Arthur (1882): Schlaraffia politica: Geschichte der Dichtungen vom besten Staate. Verlag von Fr. Wilh. Grunow, Leipzig.
- Wallerstein, Immanuel (2002): Utopistik. Historische Alternativen des 21. Jahrhunderts. Deutsche Übersetzung von Utopistics (1998). Promedia Druck- und Verlagsgesellschaft m.b.H., Wien.
- Waschkuhn, Arno (2003): Politische Utopien. Ein politiktheoretischer Überblick von der Antike bis heute. Oldenbourg Verlag, München / Wien.
- Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen.
- Weiss / Bürgi / Minelli (Hrsg.) (1991): Geschichte einer Utopie. Spuren und Fakten. O.A.
- Werner, Johannes (1976): Von Freudenstadt über Christianopolis nach Kopenhagen. Stadtplanung im 17. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Kunstgeschichte, Bd. 39, H. 4, Seiten 312-313. Deutscher Kunstverlag, München/Berlin.
- Wiener, Oswald (1969): Die Verbesserung von Mitteleuropa. Rowohlt Verlag GmbH, Reinbek b. Hamburg.
- Wunderlich, Werner (1986): Das Schlaraffenland in der deutschen Sprache und Literatur. Bibliographischer Überblick und Forschungsstand, in: Fabula 27, S. 54-75.
- Zimmerling, Dieter (1998): Warum wir den Weltuntergang brauchen. Mit einem Gespräch mit Gerhard Schwarz. In: Psychologie Heute, Ausg. Mai 1998. Julius Beltz GmbH, Weinheim.

#### Weitere Quellen

Reisende Sommerrepublik, [www.sommer-republik.de](http://www.sommer-republik.de). Ein utopisches Projekt rund um die Weserinsel Harriersand / Bremen.

Transmediale 04, Vortrag von Antonio Negri.  
Lexikon der wissenschaftlichen Begriffe, Artikel zur Utopie, S. 733 ff.  
Projekte "Vision Takt9", [www.kmuplus.ch/gemeinschaft](http://www.kmuplus.ch/gemeinschaft); und Kraftwerk 9  
Schweizer Monatshefte, Ausgabe September/Okttober 2006, Dossier Worst Case.





## 12 Lebenslauf Peter R. Werder

### Ausbildungen

1996-2002	Studium der Publizistikwissenschaft/Philosophie/Musikwissenschaft, Universität Zürich
1996	Sprachkurs in London
1995	Sommerkurs an der Ringier Journalistenschule
1993	Sprachkurs in Paris
1987-1994	Gymnasium in Einsiedeln (SZ), Matura B mit englisch
1980-1987	Kindergarten und Primarschule in Schindellegi (SZ)

### Berufserfahrungen

Seit November 2006	Leiter Unternehmenskommunikation ÖKK (Kranken- und Unfallversicherungen AG)
2004-2006	Projektleiter und Berater bei Jung von Matt an der Limmat, Zürich. PR und Web.
2002-2004	Projektleiter und Berater bei Loepte&Partner AG / Peter Bütikofer & Company, Zug / Zürich (seit 1.1.2004 unter einem Dach).
2000-2002	Junior Berater und Redaktor bei Assai Interactive AG, vormals Wirz Interactive AG, Zürich. Verantwortlicher für die Online-Kommunikation der Wirz-Gruppe.
1998-2002	Redaktor und freier Journalist bei Radio Zürisee.
2001-2007	Talksendung auf Radio Lora
1994-2003	Freier Journalist bei diversen Zeitungen, bei Fachpublikationen und bei Radio Bremen
2000-2003	Geschäftsführer und redaktioneller Mitarbeiter beim Hochschulfernsehen Zürich „unitedvisions.tv“: Inhaltliche Gestaltung, Sprecher. Interne Weiterbildung, Stimm Schulungen und journalistische Kurse
1994-2004	Mitarbeiter beim Höfner-Volksblatt in Wollerau (SZ). Zuerst Administration, dann Redaktion als freier und fester Mitarbeiter.
1999/2000	Freier PR-Redaktor und Event-Managing bei Haussmann, Weber-Theddy, Zürich / PR-Agentur für Financial Communications.
1997-2001	Geschäftsführer der Musikschule Sattel (SZ) mit 18 Lehrkräften. Gesamtverantwortung.
1997-2000	Lehrer für Deutsch, Deutsch-Korrespondenz, Volkswirtschaft und Informatik an der Dr. Raebers Höheren Handelsschule, Zürich.
1999	PR-Assistent bei Zenhäusern & Partner, Zürich (Praktikum)
1999	Leiter eines Vorbereitungskurses für das Kleine Goethe Diplom, HBS Rapperswil
1998-2000	Freier PR-Redaktor namhafter PR-Agenturen (Ghostwriting, Krisenkommunikation)
1996-1999	Tutor (Semesterassistent) für Publizistikwissenschaft an der Universität Zürich. (Leitung des Seminars: Professor Otfried Jarren, Professor Heinz Bonfadelli)
1995-1999	Klavierlehrer an den Musikschulen Rothenthurm und Sattel (SZ).

1997/1999	Reporting bei SATW-Tagungen in Bern und in Zürich (Schweizerische Akademie der technischen Wissenschaften)
1992-1995	Mitorganisator diverser Konzerte (Magic-Factory in Schlieren, Ueli Steinle)
1990-1995	Verkäufer beim Warenhaus Manor, Rapperswil (diverse Abteilungen)

## Publikationen

Buch	„Diagnose Boreout“ (mit Co-Autor Philippe Rothlin), Redline Wirtschaft. Nominiert für den Deutschen Wirtschaftsbuchpreis 2007 (get abstract) und den Buchpreis des Handelsblattes 2007
Artikel	Zeitungen (Höfnen Volksblatt, March Anzeiger, Zürisee Zeitungen, div. weitere Lokalzeitungen; Handelszeitung), SATW-Publikationen, div. Fachzeitschriften (u.a. persönlich); Fachartikel für die Wirz-Gruppe
Beiträge	Radio Zürisee, Radio Bremen, Radio LoRa, Unitedvisions
Untersuchungen	Lizentiatsarbeit (Internet und Wissenskluff), Imageanalyse für den Zirkus Knie

## Diverses

Seit 2007	Gemeinderat in Adliswil (ZH)
seit 2006	Präsident der FDP Adliswil
seit 2006	Mitglied Rotary Club Zürich-Sihltal
seit 2006	Vorstandsmitglied Kulturschachtel Adliswil
seit 2005	Verwaltungsrat der academia, Sprach- und Lernzentrum Basel und Zürich
seit 2001	Leiter des Gospel-Chors „Join Together“, Adliswil (ZH)
2001-2002	Geschäftsführer von „unitedvisions.tv“ (Hochschulfernsehen Zürich)
1995-2002	Aktivmitglied in Umwelt- und Kulturkommissionen, Gründer eines Kulturteams
1993-2002	Vorstandsmitglied der FDP Feusisberg-Schindellegi (SZ), Kantonsratskandidatur
1994-1997	Gründungspräsident des Classic-Rock Orchesters „Wood & Metal Connection“ (Region Zürich-Schwyz)